26 GEOGRAFÍA PARA EL SIGLO XXI SERIE: TEXTOS UNIVERSITARIOS

Las raíces anarquistas de la geografía
Hacia la emancipación espacial

Simon Springer





Simon Springer es profesor de Geografía Humana y director del Centre for Urban and Regional Studies en la Universidad de Newcastle, Australia. También ha sido profesor en la Universidad de Victoria, Canadá, en la Universidad de Otago, Nueva Zelanda y en la Universidad nacional de Singapur. Es autor de diversos artículos y de los libros *The Discourse of Neoliberalism. An Anatomy of a Powerful Idea*; *Violent Neoliberalism: Development, Discourse, and Dispossession in Cambodia* y coeditor de *The Handbook of Contemporary Cambodia*; *The International Encyclopedia of Human Geography; Theories of Resistance: Anarchism, Geography*, *and the Spirit of Revolt* y *The Handbook of Neoliberalism*, entre otros.

Las raíces anarquistas de la geografía

Instituto de Geografía
Universidad Nacional Autónoma de México

Colección: Geografía para el siglo XXI
Serie: Textos universitarios, núm. 26

Las raíces anarquistas de la geografía

Hacia la emancipación espacial

Simon Springer

Gerónimo Barrera de la Torre
Traductor





México, 2019

Las raíces anarquistas de la geografía. Hacia la emancipación espacial / por Simon Springer; trad. Gerónimo Barrera de la Torre. -- Cd. Mx.: UNAM, Instituto de Geografía, 2019
228 p. : il. (Geografía para el siglo XXI. Textos universitarios; 26)
Título original: The Anarchist Roots of Geography. Toward Spatial Emancipation
Editorial original: University of Minnesota Press : 2016
ISBN 970-32-2965-4 (obra general)
ISBN 978-607-30-2304-7 (libro)
DOI http://dx.doi.org/10.14350/gsxxi.tu.26a

1. Geografía política 2. Geografía – Filosofía I. Springer, Simon II. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Geografía III. IV: Serie

Las raíces anarquistas de la geografía. Hacia la emancipación espacial

Título original: *The Anarchist Roots of Geography: Toward Spatial Emancipation*

Primera edición en español, 25 de septiembre de 2019

Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510 México, Cd. Mx.
Instituto de Geografía,
www.unam.mx, www.igeograf.unam.mx

Editor académico: Atlántida Coll-Hurtado
Editores asociados: María Teresa Sánchez Salazar y Héctor Mendoza Vargas
Editor técnico: Raúl Marcó del Pont Lalli
Traducción: Gerónimo Barrera de la Torre
Foto de portada: Simon Springer / Tesalónica, Grecia, 12 de junio de 2018

Geografía para el siglo XXI (Obra general)
Serie: Textos universitarios
ISBN (Obra general): 970-32-2965-4
ISBN: 978-607-30-2304-7
DOI: http://dx.doi.org/10.14350/gsxxi.tu.26a

Impreso y hecho en México

Para Marni
La belleza llegó a mí en la forma de tu amor

Índice

Agradecimientos

Ante todo, agradezco a mi hermosa familia. Marni ha estado a mi lado durante casi veinte años, y no podría pedir una compañera más maravillosa, paciente y amorosa en la vida. Gracias por todo lo que eres y todo lo que das. Hay tanta luz en mi vida debido al amor que compartimos. Mis hijos, Solina, Odin y Tyr, son mis mejores maestros, y me siento humilde por la profunda sabiduría que me revelan todos los días. A la pregunta del significado de la vida, cada uno ha ofrecido su respuesta. ¡Tengo mucha suerte de ser su padre! Mi mamá, mi papá y mi hermano Steve me han visto tropezar, caer y volver a levantarme toda mi vida. Gracias por ser testigos de quien soy, por estar a mi lado cuando los he necesitado y por celebrar aquellos momentos en los que he tenido éxito. Los amo a todos y cada uno de ustedes. Las siguientes personas han ofrecido tanto inspiración y críticas, y estoy agradecido con cada uno de ellos por el conocimiento que me compartieron: Maleea Acker, Clara Ang, Allan Antliff, Ian Baird, Karen Bakker, Adam J. Barker, Gerónimo Barrera de la Torre, Lawrence Berg, Patrick Bigger, Kean Birch, Comrade Black, Nick Blomley, Renata Blumberg, Seb Bonet, Arden Duncan Bonokoski, Katherine Brickell, Graeme Bris tol, Gavin Brown, Ian Bruff, Tim Bunnell, Lindsay Chase, Heather Chi, Chengying Chua, Nathan Clough, Olivia Coelho, Jesse Cohn, Mat Coleman, Rosemary- Claire Collard, Francis Leo Collins, Adam Cooper, Nick Crane, Tim Cresswell, Julie Cupples, Sarah de Leeuw, Kevin DeJesus, Jess Dempsey, Chris Dixon, Mark Drifter, Jordan Engel, Salvatore Engel-DiMauro, Nezihe Bašak Ergin, Fabrizio Eva, Julian Evans, Kathy Ferguson, Jeff Ferrell, Federico Ferretti, Guil Figgins, Chris Fortney, Taro Futamura, Levi Gahman, Janice Gan, Jamie Gillen, Alexandre Gillet, Jim Glassman, Anne Godlewska, Peter Goheen, Gaston Gordillo, Uri Gordon, Gill Green, Derek Gregory, Carl Grundy- Warr, Tess Guiney, Jutta Gutberlet, David Harvey, Steve Herbet, Nik Heynen, Doug Hill, Shana Hirsch, Elaine Ho, Peter Holland, Anthony Ince, Merv Jefferies, Louise Johnson, Ali Jones, John Paul Jones III, Reece Jones, Nathan Jun, Mat Keel, Andrew Kent, Boon Kian, Nicholas Kiersey, Paul Kingsbury, Audrey Kobayashi, Sara Koopman, Perry Kwok, Wendy Larner, Evelyne Laurin, Ben Lawrence, Victoria Lawson, Philippe Le Billon, Tian Lee, Carmelita Leow, Anthony Levenda, Shaun Lin, Martin

Locret- Collet, Shawna Low, Nicholas Lynch, Minelle Mahtani, Kelvin Mason, Margo Matwychuk, Emma Mawdsley, Tyler McCreary, Martha McMahon, Andy McQuade, Nick Megoran, Jayme Melrose, Vanessa Sloan Morgan, Pamela Moss, Adrian Nel, Etienne Nel, Catherine Nolin, Jo Norcup, Robert Oprisko, Cam Owens, Shiri Pasternak, Jamie Peck, Richard Peet, Philippe Pelletier, Jenny Pickerill, Mark Purcell, Barry Riddell, Toby Rollo, Heather Rosenfeld, Reuben Rose- Redwood, Duane Rousselle, James Rowe, Samuel Rufat, James C. Scott, Jo Sharp, David Shulman, James Sidaway, Antonio Sobreira, Maral Sotoudehnia, Marcelo Lopes de Souza, Matt Sparke, Chris Strother, Erik Taje, Serene Tham, Eliot Tretter, Michael Truscello, Ebru Ustundag, Ophélie Véron, Nave Wald, Donni Wang, Guoyuan Wee, Chris Wilbert, Colin Williams, Ian Williams, Abbey Willis, David Murakami Wood, Patricia Wood, Keith Woodward, Takashi Yamazaki, Lou Yanjie, Henry Yeung, and Ming Li Yong. A los que he olvidado, lo siento, pero ¡gracias a ustedes también!

Agradezco especialmente a Richard J. White y Jim McLaughlin por proporcionar comentarios tan sorprendentes, desafiantes, alentadores y profundos al borrador de este trabajo. Gracias también a Jason Weidemann por creer en este proyecto y por guiarlo a buen término. Gracias a Holly Monteith por su agudo ojo editorial, a David Fideler por su ayuda con la revisión de estilo, y a Lisa Rivero por compilar el índice analítico en la versión original. Y, por último, pero no por ello menos importante, gracias a Jennifer Mateer por su gentil disposición para ayudar con todos los pequeños detalles que acompañan la finalización diligente de un libro. Una Insight Development Grant del SSHRC (número de beca 430-2014-00644) hizo posible este proyecto.

El antiguo régimen, armado con policías, magistrados, gendarmes y soldados parecía invencible, así como los viejos muros de la Bastilla parecían también inexpugnables ante los ojos del pueblo desarmado, reunido bajo sus altas murallas guarnecidas de cañones prestos a abrir fuego. Pero pronto se vio que el régimen establecido no tenía la fuerza supuesta. Algunos actos de valentía bastaron para trastornar durante unos días la máquina gubernamental, para sacudir al coloso.

–Piotr Kropotkin, *El espíritu de rebelión*[1]

[1] Versión en español: Kropotkin, P. (1914). *El espíritu de rebelión*. Recuperado el 3 de diciembre de 2018 de https://es.theanarchistlibrary.org/library/piotr-kropotkin-el-espiritu-de-rebelion

Prólogo

Esta traducción del libro de Simon Springer, *The Anarchist Roots of Anarchism,* es de gran importancia por varias razones. Primero, es preciso acabar con el problema del monolingüismo y el provincialismo en los estudios anarquistas. Desde el siglo XIX, esta tradición se expresó en numerosos idiomas en los que han sido impresos panfletos y revistas anarquistas, incluyendo (entre otros) español, italiano, francés, portugués, inglés, ruso, yiddish, alemán, así como lenguas de países como China, Japón y Corea, a donde los trabajos de los primeros geógrafos anarquistas llegaron por medio de militantes transnacionales originarios de estas regiones. Como muchos estudios recientes lo confirman, el anarquismo fue, desde sus comienzos, un movimiento político que puede considerarse intrínsecamente transnacional en sus prácticas y en la circulación de conocimientos. Entre las escuelas socialistas del siglo diecinueve, el anarquismo fue, sin duda, la primera en confrontarse seriamente con culturas extraeuropeas, inclusive indígenas, debido también a la movilidad transnacional y transcontinental de sus militantes, ya fuera voluntaria por razones de propaganda y proselitismo o, en la mayoría de los casos, forzada por razones económicas y persecución política. Los monolingüismos, provincialismos y monoculturalismos, en flagrante contradicción con la tradición anarquista, no son solo un problema de la literatura anglosajona, sino de todo el mundo de la investigación: en este sentido, los estudios sobre el anarquismo tienen que jugar un papel determinante en la internacionalización, transnacionalización, cosmopolitización y descolonización de la ciencias humanas y sociales.

Segundo, conviene destacar que este libro pertenece a las corrientes más actualizadas de los estudios sobre figuras históricas de geógrafos anarquistas como Elisée Reclus, Pyotr Kropotkin, Lev Metchnikoff, Charles Perron y otros, que investigan la relación entre geografía y anarquismo a través de lecturas contextuales, situadas y basadas en fuentes primarias que demuestran la intrínseca relación entre anarquismo y geografía. Estos trabajos acabaron con interpretaciones precedentes que, basadas en lecturas más superficiales de las fuentes, planteaban una especie de condición esquizofrénica entre el pensamiento geográfico de los autores mencionados y sus ideas anarquistas. Si Springer claramente delinea las

raíces anarquistas de la geografía, destacando las considerables conexiones teóricas entre el pensamiento de Reclus, Kropotkin y otros autores con las actuales tendencias del pensamiento crítico en la disciplina, cabe destacar que este enraizamiento es recíproco. Como otros estudios también lo demuestran, estos científicos anarquistas no solo inspiraron parte de la geografía contemporánea sino, históricamente, los geógrafos anarquistas fueron parte de los fundadores del movimiento anarquista organizado durante su estancia en la Suiza francófona entre los años 1871 y 1889, participando en la Fédération jurassienne y la Internacional Antiautoritaria (Ferretti, 2014). Este fue el periodo en el cual el movimiento anarquista tomó consciencia de su identidad y adoptó la definición de anarco-comunismo, todavía utilizada hoy por las más importantes federaciones y asociaciones internacionales anarquistas, como la Internacional de Federaciones Anarquistas (IFA).

Como se observó en el fórum organizado en el congreso de la American Association of Geographers para discutir este libro (Sidaway *et al.,* 2017), el trabajo de Springer examina incisivamente aspectos de la tradición anarquista que ya desde el siglo XIX iban mucho más allá de los estereotipos con los cuales se identifica a la modernidad europea, como racionalismo, cartesianismo y separación entre cultura y naturaleza, o entre sentimientos y raciocinio. En aquel *Book Review Forum* publicado en inglés, relaté una anécdota que me reveló el historiador francés Christophe Brun, quien encontró un interesante artículo de 1882 en uno de los periódicos conservadores de la época que describe el escándalo público que se suscitó por la "libre unión" de las hijas de Elisée Reclus, Magali y Jeannie, con sus respectivas parejas. Esta unión fue una especie de casamiento informal celebrado sin curas ni alcaldes, solo con un discurso de "bendición" por parte del geógrafo anarquista. Lo importante para los debates contemporáneos es que el autor de tal artículo, Albert Delpit, pretendió explicar este "escándalo público", conducido por uno de los más eminentes hombres de ciencia de la época, definiéndolo como el resultado de una especie de psicopatología que el autor denomina "embriaguez de la geografía" (*ivresse de la géographie*). Por un lado, este juicio ilustra la cultura dominante de la época, la cual menospreciaba formas diferentes de pensamiento, categorizándolas como "locura" y considerándolas como afecciones psiquiátricas. Por otro lado, se buscaba justificar de una manera "científica", a través de la esquizofrenia, la presunta contradicción entre la autoridad de Reclus como geógrafo y científico reconocido mundialmente, y su "mala reputación" entre los burgueses como anarquista y revolucionario.

Resulta interesante que lo que Delpit consideraba psicopatológico en aquella época sería considerado muy apropiado hoy en los estudios contemporáneos sobre geografías de las emociones y de los sentimientos, las geografías de la des-

orientación y de la descentralización del sujeto humano, las geo-poesías y las geografías no representacionales. Según Delpit, Reclus "no veía fronteras entre los pueblos, solo accidentes políticos. ¿Como podría aceptar las fronteras?" (Delpit, 1882, p. 1). Sobre las excéntricas bodas de sus hijas, cuya responsabilidad era atribuida por la prensa conservadora y machista a Reclus como "patriarca", a pesar de la voluntad autónoma de las dos chicas y de sus respectivos prometidos, destacada repetidamente por los miembros de la familia Reclus, Delpit se refería sarcásticamente a la inobservancia del código civil por parte de este geógrafo anarquista. Como Reclus no reconocía las leyes en su vida personal, de la misma manera no reconocía leyes geográficas. "¿Cómo podrías discutir del código civil con este sabio perdido en la inmensidad de los glaciares? ¿Cómo podrías explicarle la rigurosidad de las leyes mientras que él contempla la magnificencia de las altas cumbres?… No más fronteras, no más patrias… no más leyes, sino la sola naturaleza. Este hombre me parece un producto de la embriaguez de la geografía" (Delpit, 1882, p. 1). Irónicamente, estas palabras podrían ser utilizadas hoy, haciendo un *détournement* al estilo situacionista, para hacer propaganda a las geografías anarquistas más que para criticarlas.

Lo que pasa con el anarquismo es que, cuando el estructuralismo y el marxismo figuraban como pensamientos hegemónicos entre los académicos, se menospreciaba a los anarquistas como "rebeldes primitivos", "arcaicos" y "premodernos", entonces "objetivamente" atrasados y contrarrevolucionarios. Después, cuando las modas académicas viraron hacia el posmodernismo y el posestructuralismo, se empezó a criticar al anarquismo como una parte integrante de la modernidad occidental (sobre todo por sus defectos) y como un instrumento del tan detestado Iluminismo, en clara contradicción a lo anteriormente declarado. En todos estos casos, se evitó tomar en serio la tradición anarquista y su compleja, plural y cosmopolita literatura, patrimonio de ideas y de hechos.

En el ámbito de las emociones y los sentimientos, como parte de la investigación geográfica, uno de los pioneros (involuntario) de las geografías culturales y humanísticas que quebraron la hegemonía cuantitativa sobre la disciplina en la segunda mitad del siglo veinte fue el francés Eric Dardel, quien inventó el concepto de la geograficidad (*géographicité*), es decir, la relación intrínseca del ser humano con la Tierra que precede a la racionalidad, utilizando en su obra principal el mismo título que la última obra de Reclus, *L'Homme et la Terre* (Dardel, 1952). En su libro, Springer discute estos aspectos de la relación entre geografía y anarquismo, además de la "ciencia racional". A pesar de no ser historiador, Springer hace también un importante esfuerzo para contextualizar históricamente autores como Kropotkin y Reclus que, en su época, representaron la máxima expresión del anticolonialismo, de la oposición al eurocentrismo y del antirracismo,

a pesar de utilizar un lenguaje que sería en parte anacrónico para los estándares actuales. Según Springer, Reclus fue pionero en "la idea de que todas las personas deben compartir la Tierra como hermanos/as y oponerse a cualquier vindicación de superioridad de una cultura sobre otra" (Springer, 2016, p. 5). Los trabajos de Reclus y Kropotkin, continua Springer, contrastaban con una larga tradición del pensamiento occidental "que colocaba a los humanos en la cúspide de una jerarquía imaginaria [anticipando] argumentos del giro relacional en geografía y… teorías de las emociones y afectos, geografías híbridas, y teorías no-representacionales" (Springer, 2016, p. 6).

En la tradición anarquista, estas posiciones filosóficas y políticas se saldan intrínsecamente con un discurso ético del cual el anarquismo no puede prescindir, como fue seriamente planteado por autores como Kropotkin o Errico Malatesta. Por su parte, Reclus se anticipó a las tendencias contemporáneas hasta proponer una "geografía del cuidado" [*caring geography*], próxima, simultáneamente, al feminismo y al ambientalismo. Como afirma Spinger: "Mucho antes que el giro afectivo [*affective turn*] posicionara las cuestiones emocionales en el centro de las geografías críticas, Reclus ya había establecido una geografía del cuidado" (Springer, 2016, p. 31), que incluía el vegetarianismo y la compasión por todas las víctimas humanas y no humanas del capitalismo y la explotación. Un punto importante de la ética anarquista es la idea de la anarquía como hermandad y "amor" universal, ampliamente difundida por autores como Malatesta, y el rechazo a la violencia como principio. A pesar del eco de Springer a la absoluta "dedicación a la no violencia" (Springer, 2016, p. 131), no se podría sintetizar toda la complejidad de este debate. Es verdad que la mejor tradición anarquista se basa en el respeto a todos los seres humanos (es más, en general a todos los seres vivientes) deseando un trato humanitario incluso para aquellos que detentan el poder, y haciendo uso de la fuerza solo como una respuesta extrema ante la represión violenta del poder (Malatesta, 2014).

Finalmente, es emocionante ver este importante libro traducido al que fue el idioma de los protagonistas libertarios de la Revolución mexicana, y más tarde de la Guerra Civil española de 1936. Los militantes de dichas revoluciones intentaron realizar en la práctica aquel mundo que encontraron prefigurado en los trabajos de Reclus y Kropotkin; fueron aquellos proletarios/as autodidactas quienes leían por la noche estos trabajos ,después de días enteros de duro trabajo manual, los que integraron con gran esfuerzo lo intelectual a su práctica libertaria.

Federico Ferretti
School of Geography,
University College Dublin

Referencias

Dardel, E. (1952). *L'Homme et la Terre*. París: Presses universitaires de France.

Delpit, A. (1882, 29 de diciembre). M. Elisée Reclus au point de vue psychologique. *Le Gaulois*, 1.

Ferretti, F. (2014). *Elisée Reclus. Pour une géographie nouvelle*. París: Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS).

Malatesta, E. (2014). *An Errico Malatesta Reader*. Edinburgo: AK Press.

Sidaway, J. D., White, R. J, Barrera de la Torre, G., Ferretti, F., Crane, N. J., Loong, S., Knopp, L., Mott, C., Rouhani, F., Smith J. M. y Springer, S. (2017). Book Review Fora, *The Anarchist Roots of Geography: Toward Spatial Emancipation*. *The AAG Review of Books*, *5*(4), 281-296. Recuperado de https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/2325548X.2017.1366846

Springer, S. (2016). *The Anarchist Roots of Anarchism. Toward Spatial Emancipation*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Prefacio a la traducción al español

Inspiración cotidiana, la cotidianeidad de la inspiración

Es un honor ver mi libro, *Las raíces anarquistas de la geografía*, traducido al español y publicado por el Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En el mundo de habla hispana el anarquismo ha tenido una larga historia, poder conversar con aquellos que se han insertado en estos caminos, tribulaciones y triunfos es un privilegio. Este libro no logra la amplia contextualización histórica que Chris Ealham (2010) ofrece sobre Barcelona con su magnífico libro *Anarchism and the City*, y tampoco proporciona la amplitud geográfica del maravilloso libro de Ángel J. Cappelletti (2018) *Anarchism in Latin America*, pero espero que este texto pueda desempeñar un papel ligeramente diferente, si no complementario, en la sensibilización, la comprensión y la pasión por las ideas anarquistas y su práctica. Este libro es, en gran parte, teórico, pero también está fundamentado en aspectos concretos, pues abogo por una comprensión cotidiana del anarquismo que se materializa en el *aquí* y *ahora* del día a día. Esta es la belleza que veo en el anarquismo, y es una belleza que he visto hilarse al tejido de la vida como la he experimentado en América Latina.

Visité México y Bolivia en la primavera de 2017, y quedé muy impresionado con los amplios movimientos que se han producido en estos contextos. Durante mi visita a ambos países pude aprender un poco más acerca de la ya reconocida resistencia global de los zapatistas en Chiapas y del conocido levantamiento popular por la seguridad del agua que tuvo lugar en Cochabamba. También aprendí sobre las actividades menos conocidas del grupo Mujeres Creando que difunden un mensaje anarco-feminista contra la pobreza a través de la acción directa y el teatro callejero en La Paz, y la ocupación estudiantil que ha durado casi dos décadas en la UNAM en la Ciudad de México. Todas estas son formas profundamente inspiradoras del anarquismo cotidiano que demuestran que las estructuras jerárquicas que se han dado por sentadas en la sociedad contemporánea no son de ninguna manera necesarias. Hay otras formas de hacer las cosas, y cada uno de estos florecimientos de la praxis anarquista ha inspirado un renovado vitalismo al espíritu de rebelión y alegría que informa los ideales anarquistas.

En Bolivia pude conectarme con Silvia Rivera Cusicanqui, cuyo uso de la teoría anarquista, en conjunto con las cosmologías quechua y aymara, me fascinó, ya que me ofreció una visión del mundo frente a la que nunca me había encontrado. Fue profundamente crítica de las epistemologías occidentales y habló con poderosa convicción sobre su activismo con los movimientos indígenas y las luchas campesinas en Bolivia. Sin embargo, a pesar de la seriedad e intensidad de su trabajo, mantuvo un feroz sentido del humor que revelaba un lado más tranquilo. Ella es una mujer que se preocupa profundamente por sus camaradas y los campesinos junto a los que resiste, y a pesar de toda una vida de lucha por la justicia social, todavía aprecia que la vida debe vivirse con alegría y satisfacción. El anarquismo para ella no es una guerra de desgaste, sino un medio para traer felicidad y satisfacción a sí misma y a su comunidad.

Estuve en la ciudad de México para la conferencia de la Asociación de Estudios Anarquistas de América del Norte, y aunque la enfermedad de mis hijos que viajaban conmigo me impidió participar más plenamente, pude ver la chispa y el compromiso con las ideas anarquistas presentes en los organizadores, los cuales fueron maravillosos anfitriones. De manera similar, di dos charlas públicas diferentes en la UNAM y fui recibido con amabilidad y genuina curiosidad por mis ideas. Fue maravilloso tener una audiencia tan receptiva y unos anfitriones tan considerados. Mi contacto principal en la Ciudad de México fue el traductor de este libro, Gerónimo Barrera de la Torre, quien gentilmente organizó mis actividades y se aseguró de que estuviera donde debía estar. Poder pasar más tiempo con Gerónimo fue un placer. Es un joven académico formidable con toda una vida de pensamiento y escritura frente a él. Sin duda, su impacto en el pensamiento y la práctica anarquistas se sentirá y apreciará, como ya lo ha hecho entre los geógrafos anarquistas.

Así, es gratificante que mis palabras sean traducidas por Gerónimo, a quien considero una de las luces más brillantes del pensamiento anarquista contemporáneo, y escritas en un idioma en el que mis ideas tal vez logren contribuir en algo a las tradiciones en desarrollo del anarquismo en el mundo de habla hispana. De la manera en que todas estas personas me han inspirado en mis viajes alrededor del mundo y a través del misterio de la existencia, también espero que usted, querido lector, encuentre las ideas de este libro inspiradoras en su vida diaria.

Simon Springer,
abril de 2019

Introducción. Un devenir hermoso: estremecer al coloso

La hermosura debe ser definida como aquello que somos, o de otra forma el concepto mismo es nuestro enemigo. ¿Por qué permanecer a la sombra de un estándar que no podemos personificar, un ideal que no podemos vivir? Ver la belleza es aprender el leguaje privado del significado que es la vida de otro –reconocer y disfrutar lo que es –.
CrimethInc, Ex-Workers' Collective

¡Devengamos hermosos y dejemos que nuestra vida sea hermosa!
Élisée Reclus

Las hermosas geografías del anarquismo

Hace algunos años, Gerry Kearns (2009b, p. 58) escribió: "debe admitirse que los estudios anarquistas en geografía son una esperanza más que una realidad". Claro y sencillo, este libro pretende cambiar esta situación. Por mucho tiempo, los geógrafos han ignorado el anarquismo y la hermosa praxis que este implica. Mi intención con este libro es reintegrar los estudios anarquistas al centro del mapa disciplinario de la geografía. O, tal vez, de manera más adecuada, busco recordar al lector que la geografía nunca tuvo, y tampoco debería desear, un solo eje o programa disciplinario. En cambio, un acercamiento anarquista a la geografía comprende mundos parciales, fragmentados y coincidentes, en donde empoderamiento y emancipación son posibles en tanto que ámbitos variables de reflexividad entre teoría y práctica. En este espíritu de oportunidad, y mucho antes que el giro marxista iniciara a finales de la década de 1960 y los primeros años de 1970, las geografías anarquistas fueron la principal forma de geografía radical, señalando trayectorias a una gran porción de estudios críticos subsecuentes, pero sin definir la trayectoria en una sola dirección. Mientras que los marxistas estaban a un siglo de iniciar su intervención en la geografía, Piotr Kropotkin y Élisée Reclus eran respetados miembros de la comunidad académica, y cada uno jugó un papel crucial en el desarrollo del pensamiento geográfico (Clark, 2009;

Kearns, 2009b). Ambos eran brillantes y célebres pensadores conocidos por sus logros académicos y descubrimientos científicos. Reclus fue galardonado con la prestigiosa medalla de oro de la Sociedad Geográfica de París en 1892 y se le asignó la cátedra de geografía comparativa en la Universidad de Bruselas dos años después (Fleming, 1988), mientras Kropotkin fue invitado a formar parte de la Sociedad Imperial de Geografía de Rusia y la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia e, incluso, se le ofreció una cátedra financiada en la Universidad de Cambridge en 1896. Al final decidió declinar la oferta de Cambridge, pues debía dejar de lado sus compromisos políticos (Morris, 2003). Reclus fue desterrado permanentemente de Francia en 1871 debido a su participación en la Comuna de París, pero su sentencia fue reducida a diez años, y regresó a Francia en 1879, beneficiado por la amnistía general (Clark y Martin, 2004). Mientras tanto, en 1874, Kropotkin fue arrestado y encarcelado en San Petersburgo por actividades subversivas, pero logró escapar en 1876 y huir de su país natal. Autoridades francesas lo arrestaron en 1882, esta vez por su participación en la Asociación Internacional de Trabajadores, pero fue liberado cuatro años después y continuó políticamente activo (Morris, 2003). La cuestión es que ninguno de los dos renunció a sus compromisos políticos. Tanto Kropotkin como Reclus rehusaron a que su interés por el anarquismo fuera silenciado, y ambos resistieron el menosprecio del anarquismo en todo momento. La convicción de estos intrépidos pensadores políticos dejó una marca indeleble en la geografía, y aunque ellos son reconocidos hoy en día debido, en mayor medida, por su participación en los movimientos anarquistas que por sus contribuciones al pensamiento geográfico, estas dos cuestiones, de hecho, son inseparables. Ni Kropotkin ni Reclus consideraron su perspectiva política como algo distinto a sus otros trabajos, incluso es más apropiado decir que fue su compromiso con los ideales anarquistas lo que dio vigor a sus aproximaciones a la geografía, al imbuir un único y precioso sentido de creatividad a sus análisis académicos.

Este libro, por tanto, no debería leerse como un agresivo mensaje a favor de las geografías anarquistas sino un intento de regresar a las raíces radicales de la disciplina. Aunque existen todo tipo de despreciables ideas en la historia de la geografía como disciplina, desde los impulsos coloniales de la geopolítica de Halford Mackinder (Kearns, 2009a) al darwinismo social de Friedrich Ratzel en *Lebensraum* y el racismo implícito en el determinismo ambiental de Ellen Churchill Semple (Smith, 1986; Keighren, 2010), este no es el deteriorado fundamento en el que quiero construir mi aproximación. En cambio, deseo recurrir a la promesa de emancipación espacial y la idea de que la esperanza puede realizarse a través de la revitalización de una geografía anarquista. Este libro sienta las

bases para una política radical y rizomática de posibilidades y libertad a través de la discusión de las geografías insurreccionales que impregnan nuestras experiencias diarias. Al asumir las geografías anarquistas como espacialidades caleidoscópicas que permiten múltiples conexiones no jerárquicas y proteicas entre entidades autónomas, en las que las solidaridades, los enlaces y las afinidades se articulan voluntariamente en oposición a y libres de violencia soberana, de normas predeterminadas y categorías de pertenencia adjudicadas, configuramos una noción de política radical que es capaz de demandar lo imposible. La experimentación en y a través del espacio es la narrativa del lugar de la humanidad en el planeta, y la estasis y el control que ahora sustituye los experimentos organizacionales vigentes son una afrenta para nuestra sobrevivencia. Ontologías excluyentes que favorecen una forma particular de hacer las cosas niegan la geografía al no comprender lo espacial como un continuo ensamblaje mutable que está íntimamente relacionado a la temporalidad. Peor aún, tales ideas fijas comúnmente se alinean a intereses locales de una élite y por ello amenazan con convertirse en la perdición de la colectividad. Lo que se necesita es el desarrollo de nuevas relaciones con nuestro mundo y, definitivamente, con los demás. Al imbuir nuestras geografías en el anarquismo, liberamos un espíritu de rebelión que renuncia a una política de la espera por un cambio que llegará a instancias de líderes electos, y en cambio implica nuevas posibilidades que la ayuda mutua a través de la acción directa abre al *aquí* y *ahora*. El anarquismo es concebido entonces como un proceso de prefiguración geográfica en constante evolución que busca rehacer formas ya arraigadas de comprender y ser en el mundo frente a instituciones autoritarias, relaciones de propiedad y geopolíticas belicosas que dominan la política contemporánea y las configuraciones espaciales asociadas. No podemos seguir aceptando las decadentes, horrendas y arcaicas geografías de la jerarquía que nos sojuzgan al estatismo, al capitalismo, a la dominación de género, a la heteronormatividad, a la opresión racial, al especismo y al imperialismo. En cambio, la geografía debe embellecerse, de manera que la totalidad de su alcance corresponda con la emancipación.

De la geografía universal al espacio relacional

Para argumentar que el pensamiento geográfico debe ser reorientado hacia los horizontes anarquistas de posibilidad, me inspiro sobre todo en Kropotkin y Reclus. En particular, en la noción de "geografía universal" de Reclus que tiene una significativa resonancia con el "giro relacional" contemporáneo que estamos

presenciando en la disciplina (Reclus, 1894; Jones, 2009). Igualmente, la teoría de ayuda mutua, elaborada por Kropotkin, es una de mis principales fuentes de inspiración, una idea enraizada en la cooperación y la reciprocidad, la cual además corresponde cercanamente a intereses actuales a los bienes comunes y a las formas de comunalidad. Mi argumento a lo largo de este libro es que un nuevo compromiso con el anarquismo dentro de la teoría y práctica geográficas nos acerca a la posibilidad de debilitar las cadenas que nos limitan al estatismo, al capitalismo, al racismo, al sexismo y a las ideas imperialistas. Si vamos a hacer temblar al coloso, como Kropotkin nos incita a hacer, entonces debemos demostrar a esta fuerza que estamos despiertos y, críticamente, que estamos conscientes de sus manifestaciones geográficas, las cuales no continuarán sin ser cuestionadas. Nuestros recursos más relevantes provienen de los vínculos entre cada uno de nosotros a través de espacios relacionales de una geografía universal y por medio del interés común en la ayuda mutua. Como Paul Routledge argumenta, "las posiciones éticas relacionales deben tener su razón de ser en términos de dignidad, autodeterminación y empoderamiento, mientras se reconozca que cualquier 'nosotros' colaborativo constituye la realización de múltiples mundos vividos y una red de relaciones de poder… Entonces, esto integra la solidaridad a través del proceso de descubrimiento mutuo y conocernos los unos a los otros" (Routledge, 2009a, pp. 88-89). Reconocer estas conexiones es una realización estética de la importancia de *todos* los individuos, de que *todos* somos parte de la belleza de la inmanencia. Como parte del reconocimiento de nuestra capacidad por lo hermoso emergen la fuerza y la semilla de algo nuevo, nutridas a su vez por las posibilidades que abre nuestro deseo por un mejor mundo.

En años recientes, los geógrafos han empezado a discutir activamente cómo el espacio, y la multitud de factores que lo componen, puede ser considerado como un "ensamblaje relacional" (Anderson y McFarlane, 2011; Wood, 2013). Esta emergente aproximación teórica debe mucho al crucial trabajo de Doreen Massey, *For Space*, en el cual la autora argumenta que "conceptualizar el espacio como abierto, múltiple y relacional, inacabado y en constante cambio, es un prerrequisito para una historia abierta y, también, un prerrequisito para la posibilidad de la política" (Massey, 2005, p. 59). A lo que se refiere el espacio relacional es la idea de que existen conexiones entre y a través del espacio que comprenden más que un vínculo sencillo o una conexión obvia e inmediata. En cambio, el espacio relacional nos invita a pensar el espacio como un ensamblaje complejo e iterativo donde intercambios continuos y recíprocos entre actores, eventos e ideas tienen lugar continuamente a través de esta danza que es la vida. Como Ash Amin (2007) explica, la relacionalidad se refiere a cómo los "diferentes pro-

cesos de ampliación, de interdependencia y flujo del espacio, se combinan *in situ* con trayectorias de evolución y cambio socio-espacial" donde el resultado

> no un simple desplazamiento de lo local por lo global, del lugar por el espacio, de la historia por la simultaneidad y el flujo, de lo pequeño por lo grande, o de lo próximo por lo remoto. En cambio, es un plegamiento sutil de lo distante y lo próximo, de lo virtual y lo material, presencia y ausencia, flujo y estasis, en un único plano ontológico (p. 103).

Pensar relacionalmente es, al mismo tiempo, una insistencia en las conexiones entre tiempo y espacio, y el reconocimiento de que ningún lugar existe de manera aislada de una historia más larga del espacio (Massey, 2005). Desde esta perspectiva, el espacio no es un simple contenedor esperando ser llenado por algo que le de contenido, en cambio es algo que está siempre lleno de materia en el doble sentido de sustancia física como sustantivo y en términos de tener significado, como un verbo. El espacio relacional también busca examinar la cuestión sobre qué significan "relaciones", su naturaleza y, de manera crucial, cómo estas se vinculan a cuestiones de poder (Massey 2004). Una geografía relacional es, en pocas palabras, una manera de intentar dar sentido a un mundo que es infinitamente complejo y en constante proceso de devenir. Más aún, el espacio relacional es también indicativo de una política con alto potencial para expandir nuestro círculo de empatía y la reorganización del paisaje del poder, aunque afianzando los lazos de solidaridad. De manera que, en vez de solamente *devenir*, el espacio, en su forma política idealizada, deviene bello. Es precisamente con esta belleza que podemos concebir una conexión con la teoría de Reclus de una geografía universal.

Con su amplia obra *La Tierra y sus habitantes: la geografía universal*, Reclus desarrolló ampliamente la idea de que todas las personas deberían compartir la Tierra como hermanos y oponerse a cualquier vindicación de superioridad de una cultura sobre otra. Claramente esta es una idea optimista, y desde el ventajoso punto de vista de lo poscolonial y el presente posestructuralista, el lenguaje de lo "universal" puede dejar un mal sabor de boca. El pensamiento de Reclus estaba, sin duda, constreñido por los límites de la filosofía europea del siglo XIX, pero como argumenta Federico Ferretti, su universalismo "no era la afirmación de una necesaria asimilación o un determinado proceso evolutivo: era más bien una afirmación de sus esperanzas en la difusión planetaria de los principios de 'cooperación' y de la 'libre federación'" (Ferretti, 2013, p. 1352). Consecuentemente, es importante considerar su trabajo como un intento por desarrollar una

alternativa a los discursos colonialistas y racistas que dominaban la experiencia europea en aquella época. Así, con Reclus podemos ver una temprana iteración de una política de posibilidad que busca en la conexión, o en la relacionalidad, su ímpetu. El lenguaje era diferente y mucho menos detallado de lo que podemos apreciar con el giro relacional contemporáneo en la geografía, aun así, la idea de dibujar conexiones entre espacios para promover un amplio horizonte empático es, en general, el mismo. Existen otros aspectos paralelos que se encuentran en el pensamiento relacional, Reclus no solo estaba interesado en las relaciones humanas, sino que tenía una visión más amplia que enfatizaba el vínculo integral con el ambiente sobre todo para restaurar el balance y la igualdad ente los humanos y la biosfera. Kropotkin apoyó ideas similares en su obra maestra *Ayuda mutua: un factor en la evolución*, donde examina las relaciones simbióticas entre personas, plantas y animales en tanto que la humanidad es parte inextricable de la vida (Dugatkin, 2011). De esta manera, ambos hombres se enfrentaron a la larga historia del pensamiento occidental que posicionaba al humano en la cúspide de una jerarquía imaginada, una posición que tiene una profunda resonancia con los argumentos de conectividad que provienen del giro relacional en geografía y otras derivaciones dentro de la disciplina, como las teorías de la emoción y la afectividad, las geografías híbridas y la teoría no-representacional (Anderson, 2006; Pile, 2009; Whatmore, 2002; Thrift, 2007).

La geografía de Reclus fue claramente una geografía anarquista, y como tal buscó difundir la importancia y viabilidad de las ideas anarquistas, donde su pensamiento relacional también se manifestó. Abogó por una versión descentralizada del poder, en donde la toma de decisiones estaba guiada por la asociación voluntaria y una democracia radical en vez de formas que fomentarán un poder coercitivo de las élites o un proceso vacuo y apolítico de voto (Reclus, s.f.). Más allá del contexto local, percibió un gran valor en la noción de la libre federación entre comunidades, que demuestra una conexión relacional y locali-zada de acceso directo al poder y un sentido amplio de pertenencia al mundo (Clark y Martin, 2004). Para Reclus, los anarquistas deberían liberarse de las ideas impuestas o preconcebidas por medio de la convivencia con aquellos que han decidido vivir y actuar en una forma similar. También sugirió algo similar a lo que hoy en día se refiere en los estudios anarquistas como *políticas prefigurativas*, un término acuñado por Carl Boggs para denotar las formas en que las relaciones sociales y los modos de organización que tienen lugar en el presente son una reflexión sobre la sociedad futura que se está buscando (Boggs, 1977). En pocas palabras, la prefiguración es el colapso de los medios y fines que buscan dar forma a nuestros ideales al construir "una nueva sociedad sobre la base de la antigua" en el *aquí* y *ahora* (Ince, 2012). Para Reclus,

estas políticas son posibles "a través de sociedades pequeñas, amorosas e inteligentes" las cuales eventualmente se transformarían en la "gran sociedad fraternal" de la geografía universal que tanto deseaba (Fleming, 1998). Reclus también estaba desarrollando la idea de que la transformación social y personal estaban íntimamente relacionadas, lo cual ha sido retomado en la práctica y teoría anarquistas a través de la noción de *grupos de afinidad,* los cuales se unen por intereses y objetivos comunes (Clark, 2013). En otras palabras, Relcus desarrolló una noción relacional de lo comunal al emplear una perspectiva geográfica que concebía la conexión entre el contexto inmediato y uno social más amplio.

Reivindicar lo comunal como ayuda mutua

La idea de los comunes se refiere a un sentido comunal de los recursos y del uso de la tierra, por lo cual las comunidades e individuos comparten aquello que cosechan, cultivan y crean. En otras palabras, los recursos y la tierra son para el uso en común. Antes del registro de la historia humana, se considera que el mundo permaneció por decenas de miles de años en un estado de comunalidad universal. Así, la transformación del equilibrio simbiótico, basado en lo comunal, hacia las relaciones capitalistas desiguales que vemos hoy en día solo fue posible por la instauración de la propiedad privada, un proceso conocido como apropiación o acumulación primitiva (Marx, 1976). Los procesos de transformación agraria han mostrado repetidamente la pérdida de la autosuficiencia cuando las personas son expulsadas de las tierras comunales o pierden el control comunal sobre ellas y son empujadas al trabajo asalariado. La estructura de las relaciones entre cada uno de nosotros y con el mundo ha sido transformada dramáticamente de la cooperación a la competición por el interés en el capital, un proceso facilitado por el estado, que evolucionó, vinculado al capital, como un medio para asegurar el privilegio de ciertas clases a través del monopolio de la violencia (Bakunin, 2010; Kropotkin, 1897). Como León Tolstoi (2004a, pp. 30, 32) explica:

> la historia muestra que la propiedad de la tierra no surgió de ningún deseo por asegurar la tenencia de esta por parte del cultivador, sino que fue el resultado de la apropiación de tierras comunales por los conquistadores y su distribución a los que sirvieron al conquistador… El fruto de su trabajo es injusta y violentamente tomado de los trabajadores, y luego la ley interviene, siendo estos mismos elementos, que han sido tomados de los trabajadores injustamente y por medio de la violencia, declarados propiedad absoluta de aquellos que los han tomado.

Parte del proyecto de Kropotkin con su libro *Ayuda mutua*, y en verdad el origen mismo del libro, fue ofrecer una réplica a las ideas supuestamente darwinianas de la "supervivencia del más fuerte" y "todos contra todos", que fundamentaba la idea de la acumulación de capital. Kropotkin consideró estos argumentos como una caracterización errónea del proyecto de Darwin y quiso hacer explícito que la evolución estaba caracterizada tanto por la cooperación entre individuos y su medio como por la lucha entre individuos por recursos limitados, un argumento que consideró era válido tanto para la biología como para la política (Kropotkin, 2008; Dugatkin, 2011).

Para Kropotkin, la ayuda mutua era una forma de organización practicada desde tiempos inmemoriales, donde el intercambio recíproco y voluntario era la norma. Así, la ayuda mutua provee un vínculo comunitario sólido y promueve un sentido profundo de afinidad y empatía por otros seres humanos, así como animales no humanos y la biosfera en general. Esta perspectiva fue ideada como un reconocimiento de nuestro irreductible vínculo con la vida y como rechazo a la organización jerárquica que ha permeado nuestra forma de concebir el mundo en que vivimos y nuestra conexión con los otros. La relación con lo comunal debe ser inmediata, en el sentido en que, como "posesión en común", solo puede ser tal a través de la apreciación por la reciprocidad y la cooperación. En pocas palabras, cualquier expresión de lo comunal es una manifestación de la ayuda mutua. Lo que esto sugiere es que la así llamada tragedia de los comunes –un punto de confluencia para los defensores del capitalismo y economistas neoliberales– es poco más que un mito (Angus, 2008). El rechazo de esta ficción ha adquirido en años recientes más fuerza gracias en gran parte al trabajo de Elinor Ostrom, quien ganó el Premio Nobel de Economía en 2009. Su trabajo valida los principios anarquistas, ya por largo tiempo formulados, al cuestionar la noción convencional de que la propiedad comunal es pobremente manejada y debe ser privatizada o regulada por el estado (Ostrom, 1990). La tragedia de los comunes, que fue propuesta primero por Garrett Hardin, es frecuentemente entendida como una irrefutable justificación de la privatización de la propiedad y de la tierra, aunque no hay un fundamento empírico para este argumento y tampoco está sustentado por prácticas históricas o contemporáneas. Hardin, quien uso un ejemplo hipotético de pastizales para ganado, definitivamente erra en reflejar la realidad de lo comunal como una institución social y, en cambio, demuestra que la propiedad privada representa el corazón del problema actual (Hardin, 1968; McKay, 2008). Fracasa también al no considerar en su argumento al ganado como un recurso que potencialmente podía ser dispuesto comunalmente además de la tierra, y en

cambio demuestra los límites de su propia imaginación al situarlo como posesión privada desde un inicio y el área de pastoreo indiscriminado en una supuesta zona común. Lo que realmente demuestra fue la "tragedia del capitalismo" que emerge a través del comportamiento individual basado en la idea de utilidad y maximización de ganancias. Lo comunal *nunca* fue algo de acceso libre indiscriminado, como lo describe Hardin; al contrario, estos fueron bien manejados por acuerdos comunes, arreglos recíprocos e intereses compartidos entre aquellos que realmente los usan (Harvey, 2009).

En parte, el mito de Hardin se volvió predominante debido a la confusión aún vigente sobre lo que la propiedad significa y como esta se ha convertido es un concepto válido en sí mismo en el discurso político contemporáneo. En el corazón del pensamiento anarquista existe una distinción entre *propiedad* y *posesión,* definida por Pierre-Joseph Proudhon (2011). Proudhon siguió el desarrollo de la propiedad hasta el concepto patriarcal del derecho a la soberanía en la ley romana, donde el propietario puede hacer "uso y abuso" de *su* propiedad como lo desee, mientras mantenga el título otorgado por el estado. La propiedad para Proudhon era un medio de explotación jurídico e institucional, y lo concebía como un insulto para la libertad, la igualdad y la seguridad de la comunidad. En pocas palabras, la propiedad era considerada una significativa amenaza a lo comunal. Proudhon contrastó el supuesto derecho a la propiedad, otorgada por Dios con la posesión, que comprendía como una práctica de uso que, por ende, no podía ser movilizada para la explotación. Así, la casa en la que uno vive es concebida como una posesión, mientras que una casa que se renta se convierte en un medio de explotación de otros y puede ser considerada una propiedad. Los comunes, de la misma manera enraizados en el uso más que en el derecho soberano, son similares a la posesión; aquí la única diferencia es que el uso es comunal y no individual. De tal forma que, mientras la propiedad busca movilizar los medios de producción como un derecho natural y soberano de un individuo o "propietario", Proudhon (2008) argumentó que esto era una forma ilegítima de uso y lo consideró una forma de robo a lo comunal. Esto no quiere decir que los medios de producción no deban existir, lo cual es claramente imposible, sino que estos medios no deberían pertenecer a un propietario soberano como derecho natural. En cambio, todos aquellos que participan en los medios de producción mencionados deberían compartir la abundancia y el excedente que produce como un recurso en común. La propiedad está fundamentalmente en contradicción con la noción de lo comunal en tanto la primera se fundamenta en la coerción, la exclusión, la jerarquía y, sobre todo, en la obediencia (o la ley) para mantener su viabilidad. Lo comunal no tiene esta relación con la moviliza-

ción del poder coercitivo y es más bien un intercambio recíproco de intereses en común y beneficios compartidos, en otras palabras, *ayuda mutua*. Así, mientras la propiedad es inextricable al aparato del estado, lo comunal es, en contraste, del dominio del anarquismo.

La propiedad es una relación de dominación, y como ya he desarrollado, debe entenderse como una distintiva forma de violencia (Springer, 2015). De esta forma, cuando uno escucha que el anarquismo supuestamente comete "violencia" contra la propiedad, se debe tener un profundo cinismo, pues ello puede difícilmente considerarse violencia como tal. Al contrario, esto realmente representa una afrenta *contra* la violencia. Igualmente, no considero la defensa personal una forma de violencia, en tanto que no hay un impulso coercitivo o de dominación sino un deseo por la autopreservación. A lo largo de este libro, defiendo una perspectiva pacífica del anarquismo y en un esfuerzo por ser claro desde el inicio, quiero indicar a qué me refiero por compromiso ante la no violencia. Cuando hago referencia a la "violencia" estoy cuestionando las relaciones desiguales de poder que implican ciertos elementos de coerción o de dominación sobre otros, las que pueden ser tanto directas y visibles o indirectas y espacial y temporalmente difusas (Springer, 2012a). De este modo, aunque considero que mi argumentación sigue una orientación pacifista, no asumo que ello signifique que las personas deban arrodillarse ante su opresor cuando el peso de la violencia cae sobre sus espaldas. Existe a menudo una clara necesidad de levantarse y defenderse, que de manera similar no debe confundirse con "violencia". Al mismo tiempo, no puedo apoyar los ataques premeditados o preventivos contra la vida y los cuerpos que pretenden mutilar o matar, independientemente de la posición social desde la que dichos ataques se organizan. La violencia engendra violencia, y en consonancia con una comprensión relacional del espacio, cualquier camino hacia la emancipación que incorpore la violencia como parte de su práctica, sólo e inevitablemente resultará en más derramamiento de sangre (Springer 2011). Debido a que la política prefigurativa del anarquismo interpreta los medios y los fines como inseparables, y debido a que el anarquismo es un deseo por un mundo más equitativo y pacífico, se debe esperar que la violencia *no pueda* formar parte de su contenido. Abogo por una postura pacífica del anarquismo en estos términos, en donde requerimos una teorización más precisa que reconozca la rebelión de los oprimidos como algo distinto a la "violencia", porque la violencia es siempre un mecanismo al servicio del sometimiento.

Después de considerar los aspectos analizados, es cierto que las nociones de relacionalidad y los bienes comunes no son mutuamente excluyentes o diametralmente opuestos. De hecho, cuando pensamos en sus conexiones como parte

de los pilares del anarquismo, lo relacional y lo comunal se unen como los dos componentes fundamentales para procurar una geografía universal y para practicar la ayuda mutua. La noción anarquista de asociación voluntaria desarrolla con mayor profundidad las conexiones relacionales a través del espacio y entre varios actores con intereses compartidos. Tales afinidades, que son construidas a través de conexiones *relacionales*, se manifiestan como acción directa con la esperanza de reclamar espacios como *comunes*. Como sostiene el Collective Autonomy Research Group [Grupo de Investigación sobre Autonomía Colectiva] (2014, p. 887), "las ideas y las prácticas se difunden dentro de los espacios anarquistas, las comunidades, y hacia afuera de estas a través de procesos no jerárquicos de 'polinización cruzada' (compartiendo principios y prácticas a través de discusiones cara a cara a medida que las personas se mueven entre varios colectivos y espacios de reunión) que surgen de un compromiso con los principios de ayuda mutua y coproducción de conocimiento. Los anarquistas crean y autoadministran espacios que permiten expresiones y prácticas de autonomía colectiva en el aquí y ahora". Podemos (re)clamar los bienes comunes, no a través de la violencia, sino más bien a través de las conexiones entre nosotros y la idea de que todos estamos imbuidos en un ensamblaje relacional en la búsqueda compartida por una vida mejor. Así, es precisamente como lo comunal se vuelve comunal. De manera similar, podemos reconocer nuestras afinidades, vínculos y solidaridades solo cuando tenemos un sentido de la función de los bienes comunales, ya que nos permite entender nuestras relaciones con los demás como significativas. Esta sinergia es la razón por la cual la lucha por el espacio es de vital importancia para convocar una política nueva y bella en nuestro mundo, y explica de alguna manera por qué el anarquismo y la geografía hacen tan buena pareja. La idea de los bienes comunes y la teoría del espacio relacional trabajan en sintonía una con la otra, funcionando como un proceso iterativo de empoderamiento y colectividad. En resumen, al igual que la idea anarquista de que la teoría y la práctica son dos caras de la misma moneda, conocida como *praxis*, no se puede separar el reclamo por los bienes comunales de las conexiones relacionales que existen entre individuos que actúan en aras de la ayuda mutua.

¿Hablamos un lenguaje muerto?

El lenguaje es una proposición difícil. A menudo tenemos problemas para decir lo que queremos, y otras tantas veces ni siquiera queremos decir lo que decimos. El lenguaje nos falla de muchas maneras, precisamente porque reside en la repre-

sentación en lugar de ser una experiencia "auténtica" del mundo, si es que se puede decir que tal cosa existe. El lenguaje media cómo pensamos, informa cómo actuamos y condiciona cómo nos relacionamos con otros. Cuando, por ejemplo, los discursos contemporáneos posicionan al capitalismo como inevitable en nuestro momento actual de posmodernidad, como sociedad invertimos mucho tiempo y energía para permitir que esta noción se convierta en "verdadera". Un vasto archivo de ideas, expresiones y axiomas nos obliga a creer que una "marea creciente levanta todos los barcos" y que "no hay alternativa" a la coyuntura neoliberal. Hablamos el lenguaje del capitalismo, una forma indiferente de comunicación que hemos estado inculcando en nuestros hijos durante muchas generaciones. Nuestra autoestima está puesta en sus ideales, nuestra moralidad se centra en sus vicios y nuestras rutinas diarias son estructuradas en torno a sus demandas. Sin embargo, no hay una verdad fundamental en la idea de que el capitalismo es una condición inevitable del momento presente. El mundo puede volver a imaginarse de maneras que rompan con las modalidades capitalistas, y simplemente porque nos contentemos con hablar con la lengua bifurcada del consumismo, el individualismo y el materialismo, no significa que este sea el único lenguaje que podamos aprender. El epígrafe que abre este capítulo sugiere que podemos aprender el lenguaje íntimo que da sentido a las vidas de otros, una ruptura con la estética del capitalismo a favor de la inmanencia de nuestra belleza colectiva. Una aproximación que da cuenta de la perturbación de la vida paralizada tal como se vive actualmente bajo el capitalismo es, como el Crimeth Inc. Writers' Bloc (2013, p. 6) tan apasionadamente persuade, "¡*Escribe salvajemente*! ¡Construye tus argumentos en las laderas del Vesubio! ¡Envía tu prosa a mares inexplorados! ¡Rompe con el sentido común y la convención de tal manera que *todos los demás se puedan unir*! Cuando estés en Roma, haz lo que hacen los vándalos: saquea. Cercena los clichés y reemplázalos con palabras de tu propio cuño. Derriba la Torre de Babel, el proyecto imperial de imponer una lógica unitaria al lenguaje y al pensamiento". Esto parece ser un excelente comienzo para sacudir las cosas, pero ¿cómo empezamos a construir una alternativa al capitalismo? Es una cuestión de práctica tanto como de lenguaje. Afortunadamente, estas son cuestiones que no pueden ser separadas. La emancipación, como el proceso de vivir en una nueva realidad geográfica, no puede centrarse en trayectorias singulares y puntos aislados de lucha. Así, también es significativo un enfoque relacional pues nos permite construir un sentido más amplio de afinidad y, por tanto, una versión más poderosa de la solidaridad, en la que el lenguaje y la práctica son fundamentales. Pero, una vez más, ¿cómo llegamos *ahí* desde *aquí*?

Los anarquistas insisten en la prefiguración, por lo que la insurrección comienza en todas partes, en *este momento*, en *este lugar*. No hay un lugar externo abstraído donde pueda comenzar nuestra resistencia al capitalismo, y todos debemos saber que el mañana nunca llega, por ello una política de la espera por una revolución venidera nunca nos puede liberar de nada. Nosotros siempre e inevitablemente vivimos nuestras vidas en el discurrir del presente, donde cada instante de experiencia es en realidad *hoy*. Pero aún tenemos que comprendernos en los momentos que compartimos y en liberar nuestras mentes de las cadenas de dominación, los anarquistas nunca han rehuido de la educación como un medio principal para convencer a las personas a actuar de manera más ética e igualitaria (Sussia 2010; Haworth, 2012). Para Kropotkin, "la educación que todos recibimos del Estado, en la escuela y después, nos ha distorsionado tanto que la misma noción de libertad termina por perderse y disfrazarse de servidumbre", por ello buscó una noción más completa de educación, más allá de la disciplina del aula, en la que trabajo manual y las pesquisas intelectuales eran vistos como integrales (Kropotkin, 1897, 1994). Esta visión de la educación es precursora de la muy estimada idea de que la geografía se aprende "a través de las plantas de nuestros pies" y corresponde estrechamente con el deseo de los anarquistas contemporáneos de ver la teoría y la acción unidas (Amster *et al.*, 2009; Ward, 2001). ¿Cómo podemos esperar la libertad cuando pensamos con mentes aprisionadas en la niebla de la subyugación, cuando todavía hablamos la lengua muerta de nuestros opresores? Como la discusión anterior de los bienes comunes debe evocar, necesitamos un punto de contacto donde nuestros entendimientos converjan para que podamos vivir juntos, compartir nuestras ideas y participar en las prácticas de ayuda mutua. Lo que falta en esta discusión es un indicio de cómo la noción de lo que mantenemos en "común" se ha distorsionado, capturado, asimilado y destripado por las jerarquías que actualmente dominan nuestras vidas. Notablemente, podemos considerar al capitalismo y al estado, y cómo estas categorías han producido nuevas formas de racionalidad o han transformado nuestro sentido de pertenencia a través del nacionalismo, pero también podemos reconocer cómo los discursos sexista, racista, abilista, especista, heteronormativo y cisnormativo han hecho lo mismo. Cada uno de estos registros de dominación restringe y condiciona cómo pensamos el mundo al usar el lenguaje como un arma que, sin saberlo, dirigimos contra nosotros mismos. Este impulso suicida, reflejado en las condiciones apocalípticas de una guerra interminable y un planeta en el umbral del colapso ambiental, no se trata solo de conflictos territoriales y la traición de

la industria; se trata de una falta de comprensión de nuestros vínculos integrales entre nosotros y Gaia, donde el significado y la belleza de nuestras vidas han sido silenciados por el lenguaje destructivo que hablamos. La escritura no está separada del lenguaje, y la forma en que escribimos sobre el mundo constituye una elección profundamente política. Parte de la razón por la que espero restaurar una corriente anarquista en la práctica y el pensamiento geográficos es porque quiero ver surgir una versión más libre de la geografía. Considero que disciplinar a otros dentro de una forma singular de conocer, ser y hacer geografía es una ofensa a las posibilidades del espacio (Massey, 2005). Dentro de este razonamiento disciplinario restrictivo, el argot y los neologismos se ven generalmente desde una perspectiva peyorativa, que a menudo simplemente sirve para ocultar una falta de comprensión que nos confina a un patrón de pensamiento preestablecido. Sin embargo, el lenguaje especializado, que es en realidad todo el argot, está presente en todos los rincones y recovecos geográficos (Cresswell, 2013). Pequeñas colinas se llaman "*drumlins*", las coordenadas se convierten en "datos geodésicos" y la repetición y el ensayo de la identidad se simplifican como "performatividad". El posestructuralismo ha demostrado repetidamente cómo la noción misma de verdad es necesaria e inevitablemente una construcción, de manera que el entendimiento surge de posiciones incompletas, subjetivas y discordantes. Sin embargo, cuando sugiero que la teoría y la acción, o el lenguaje y la práctica, son inseparables, refiero a que no hay una traducción directa entre una epistemología de la comprensión y un cambio en nuestras condiciones materiales hacia la emancipación. La lucha por la libertad y la justicia social es un trabajo difícil que requiere acción directa, pero los anarquistas se han negado a establecer un programa que concretice este proceso, negando que se pueda seguir una receta única. Lo que aquellos que abogan por marcos exclusivamente realistas, científicos o empíricos para los estudios geográficos a menudo olvidan que estos también son campos discursivos cargados con su propio argot y tecnicismos. Para bien o para mal, cada uno de nosotros, académicos y no académicos, estamos inmersos en un campo epistémico específico. En la medida de lo posible, moldeados por el contexto social en el que nos encontramos, y ciertamente limitados por las jerarquías existentes, cada uno de nosotros elegimos con quién conversar. A veces esto adquiere patrones más formales, que a menudo es un acto inconsciente que debería indicar el grado en que las jerarquías han condicionado nuestro pensamiento y acción. En otros momentos, como cuando hablamos con nuestros amigos, lo hacemos de manera única y creativa, desarrollando chistes locales, expresiones compartidas y apodos que demuestran la afinidad que existe entre nosotros. Como académicos, hacemos lo mismo al

escribir nuestras palabras con una audiencia particular en mente, con la esperanza de que nuestro mensaje sea apreciado y, por tanto, potencialmente viaje más lejos.

Tanto la escritura como el lenguaje son herramientas poderosas cuando se pretende desmantelar las formas hegemónicas de ver y alterar las constelaciones de poder existentes. La articulación de la teoría, a la que este libro espera contribuir, permite, en consecuencia, que los discursos antiautoritarios y no jerárquicos permeen la base aparentemente impenetrable de un amplio espectro de intervenciones materiales (Jiwani, 2011). Debido a que en la perspectiva anarquista la teoría está íntimamente vinculada a la acción, la acción directa revitaliza de manera similar nuestros sistemas de pensamiento y la expresión de la filosofía. En este sentido, existe un circuito continuo de intercambio, afirmación, progresión, revisión y modificación. Al reconocer esta relación recíproca con la praxis, quiero rechazar la idea de que una contribución original a los estudios geográficos solo puede surgir de las interpretaciones empíricas de la experiencia real. Por consiguiente, este libro no es un análisis detallado de expresiones geográficas particulares del anarquismo en la práctica; más bien, avanza una geografía anarquista al insistir en que el anarquismo está tan íntimamente ligado a lo cotidiano que, una vez que comencemos a teorizar la mundanidad del anarquismo, podremos ver muy claramente su expresión en muchas de las cosas rutinarias que hacemos (Scott, 2012). Colin Ward (2001, p. 18) enfatizó esta idea cuando escribió que la sociedad anarquista "siempre existe, como una semilla debajo de la nieve… enraizada en la experiencia de la vida cotidiana, que opera lado a lado con, y a pesar de, las tendencias autoritarias dominantes de nuestra sociedad". Y, de esta manera, una visión únicamente empirista de la geografía nunca es suficiente. Necesitamos teoría geográfica y, en consecuencia, no me disculpo por el contenido teórico que se encuentra en estas páginas. A veces, esta teoría puede ser difícil para algunos lectores, e incluso puede parecer desconocida y extraña, pero para que los anarquistas tengan alguna posibilidad de éxito, necesitamos llenar nuestros pulmones con el aire fresco de la creatividad y estar dispuestos a enfrentarnos a preguntas difíciles. Al hacer esto, podemos vigorizar nuestra práctica anarquista. Abordando la vinculación de la teoría y la práctica, o praxis, con una mente abierta, permitimos espacios materiales para la transformación radical a seguir. Para mantener los horizontes de posibilidad abiertos y vivos, debemos estar preparados para participar en un nuevo imaginario, mismo que realmente requiere que agreguemos nuevas palabras a nuestro vocabulario y que estemos listos para experimentar con el lenguaje. Entonces, si bien las nociones de "prefiguración", "afinidad", "relacionalidad" y "política rizomática" pueden parecer desafiantes al

principio, son componentes crucialmente importantes en el léxico de la emancipación y nos proporcionan un terreno fértil para pensar cómo sería realmente una geografía anarquista.

La anarquía que viene

Peter Kropotkin (2002a, p. 153) una vez escribió de manera intuitiva que "al tomar por nuestra consigna la anarquía, en su sentido de sin gobierno, tenemos la intención de expresar una tendencia pronunciada de la sociedad humana. En la historia, vemos que precisamente aquellas épocas en que pequeñas partes de la humanidad derribaron el poder de sus gobernantes y recuperaron su libertad fueron períodos de mayor progreso económico e intelectual". Así, comienzo esta exploración de las geografías anarquistas mirando al pasado en un esfuerzo por comprender mejor las potenciales trayectorias presentes y futuras del anarquismo. Existe una historia larga y discontinua entre el anarquismo y la geografía, caracterizada por picos elevados de vinculación intelectual intenso y valles de ambivalencia y desprecio. Si bien se reconoce y aprecia una conexión profunda en el tiempo inmemorial de los principios ácratas, el capítulo 1 rastrea una genealogía de las geografías anarquistas desde el desarrollo moderno del anarquismo como una filosofía política distintiva que emerge después de la Ilustración. El inicio del vínculo de los geógrafos con el anarquismo ocurrió a fines del siglo XIX, debido a Reclus y Kropotkin, quienes desarrollaron una visión emancipadora de la geografía a pesar del encantamiento que persistía en ese momento en la disciplina por el imperialismo. La *realpolitik* en tiempos de guerra en la primera mitad del siglo XX y la posterior revolución cuantitativa en la geografía representan un nadir para las geografías anarquistas. Sin embargo, el anarquismo nunca fue abandonado por completo por el pensamiento geográfico, y el movimiento de contracultura de la década de 1970 dio origen a una geografía radical, la cual tenía un interés significativo en las ideas anarquistas. Desafortunadamente, se produjo otro periodo de disociación durante el auge de la política neoliberal en los años 1980 y principios de los 1990, aún así la esperanza es eterna, y desde finales de los 1990 en adelante, el movimiento antiglobalización y la cultura del *DIY*[2] han llevado a las geografías anarquistas a una circulación más amplia. Al examinar la literatura, espero alertar a los lectores sobre el potencial continuo y múltiple de las geografías anarquistas para informar la teoría geográfica y, lo

[2] N. del T. El autor se refiere a *do-it-yourself* o hazlo tú mismo.

que es más importante, para generar condiciones basadas en prácticas donde se crean solidaridades, se favorece la reciprocidad y se practica la ayuda mutua con actores y las comunidades más allá de la academia, lo que refiere a la "libertad de geografía" y su capacidad latente para romper sus propias circunscripciones disciplinarias.

El capítulo 2 retoma el hilo emancipador mediante el establecimiento de un manifiesto para las geografías anarquistas que rechaza la violencia soberana, las reglas predeterminadas y las identidades reguladas en favor de las relaciones no jerárquicas, la asociación voluntaria, la ayuda mutua, la solidaridad, la acción directa, la autonomía y la autogestión. En su rechazo a los aparatos multivariados de dominación, este capítulo representa un llamamiento proverbial a los brazos no violentos para todos aquellos que buscan poner fin a la interminable serie de tragedias, desgracias y catástrofes que caracterizan el miasma y la malevolencia del momento neoliberal actual. Pero esta no es simplemente una demanda por el fin del neoliberalismo y su reemplazo por una versión más moderada y humana del capitalismo, ni tampoco insiste en una versión más igualitaria del estado. Por el contrario, es la resurrección de un proceso dentro de la geografía que se remonta a los primeros días de la disciplina. ¡Es una llamada a la anarquía! Al promover una agenda anarquista busco rastrear cómo el estatismo y el colonialismo son dos caras de la misma moneda y trazo algunos esbozos de las posibilidades que las geografías anarquistas nos dan para imaginar alternativas al sistema actual.

El capítulo 3 cuestiona cómo y por qué los geógrafos radicales han estado preocupados por el marxismo durante cuatro décadas, ignorando en gran medida una tradición anarquista anterior que prosperó un siglo antes de que la geografía radical fuera reclamada como marxista en los años setenta. Cuando se ha considerado el anarquismo, a menudo se lo ha usado como sinónimo de violencia o ridiculizado como un proyecto utópico. Sin embargo, es incorrecto asumir el anarquismo como un "proyecto", que en cambio es un reflejo del pensamiento marxista. El anarquismo se considera más apropiadamente como un proceso proteico que se despliega perpetuamente a través de las geografías insurreccionales de lo cotidiano y las políticas prefigurativas de acción directa, ayuda mutua y asociación voluntaria. A diferencia de las etapas de la historia y el imperativo revolucionario del marxismo, que implican un estadio final, el anarquismo aprecia el dinamismo del mundo social. Al propugnar un renovado reclamo anarquista por la geografía radical, este capítulo reflexiona sobre las divisiones entre el marxismo y el anarquismo como dos socialismos alternativos, en los que el primero posiciona la igualdad junto a un coqueteo continuo con el autoritarismo, mientras que el segundo maximiza el igualitarismo y la libertad individual al

considerar que se fortalecen mutuamente. Sostengo que los geógrafos radicales harían bien en volver a abordar el anarquismo precisamente porque hay un sentido de vitalidad en esta filosofía que falta en los análisis marxistas y su continua dependencia de ideas anticuadas como el vanguardismo y la dictadura del proletariado.

Al establecer un marco anarquista para entender el espacio público como una visión para la democracia radical, el capítulo 4 prosigue como una investigación teórica sobre cómo un espacio público agonístico[3] podría convertirse en el fundamento de la emancipación. El espacio público, cuando se libera de los valores autoritarios, se presenta como una oportunidad para ir más allá del elitismo tecnocrático que tan a menudo caracteriza tanto a las sociedades civiles como al enfoque neoliberal del desarrollo. Los espacios públicos son reconocidos como el campo de batalla en el que se encuentran los intereses en conflicto de los ricos y los pobres del mundo. Contribuyendo al creciente reconocimiento de que las geografías de resistencia son relacionales, donde se entiende lo "global" y lo "local" como co-constitutivos, un ideal democrático radical basado en el espacio público material se presenta como un elemento primordial para revocar el poder "árquico" en general y la lógica excluyente del neoliberalismo en particular. El espacio público en sí mismo se convierte entonces en un fundamento a través del cual el anarquismo evoluciona como una práctica real de la experiencia vivida.

Existe un reconocimiento cada vez mayor entre los geógrafos de que la conceptualización de la espacialidad de la paz es un componente vital de nuestra práctica colectiva. Situado en esta literatura emergente, el capítulo 5 busca posicionar el anarquismo como una filosofía ética de la no violencia y el rechazo absoluto de la guerra. Tal interpretación no intenta alinear la no violencia con ninguna enseñanza religiosa organizada en particular. En cambio, sostengo que las prácticas actuales de la religión socavan las geografías de la paz al fragmentar nuestras afinidades en partes discretas. Al proponer una visión del anarquismo como no violencia, voy más allá de la religión para conceptualizar la paz tanto como la negativa incondicional de los múltiples procesos de dominación entrelazados e interconectados como una categoría precognitiva, prenormativa y presupuesta, arraigada en nuestro inextricable vínculo entre nosotros mismos y todo lo que existe. Sin embargo, lejos de proponer una visión esencialista de la humanidad o participar en un argumento que naturalice la condición humana al retomar la idea del "noble salvaje", contextualizo mis argumentos dentro de los

[3] N. del T. El autor utiliza la palabra *agonistic* que se refiere a una actitud combativa y polémica.

marcos procesales de la democracia radical y la agonística que se expusieron en el capítulo anterior. Al hacerlo, busco corregir las nociones ageográficas y ahistóricas de la política que componen el *Zeitgeist* pospolítico contemporáneo.

El capítulo 6 cuestiona cómo el pensamiento geográfico contemporáneo se ha visto limitado por una imaginación político-económica arraigada en el binarismo, que se ejemplifica en los debates que rodean al neoliberalismo. Los defensores neoliberales piden la descentralización y el aumento de los flujos de capital, mientras que los marxistas responden relacionando la centralización con la eventual revocación del capitalismo. El último punto de vista considera que la jerarquía es necesaria, una posición que promueve la autoridad y, de manera problemática, considera que las relaciones políticas horizontales son favorables al neoliberalismo. El vínculo que establece el anarquismo entre la descentralización y el anticapitalismo es descartado porque el marxismo no puede entender o adaptarse a la condición de desenvolvimiento que caracteriza a las políticas prefigurativas. El marxismo exige una revolución con un plan maestro y considera la horizontalidad como un objetivo futuro. Tal lectura temporal de la emancipación ignora las posibilidades insurreccionales del presente e implica una política de espera. Las implicaciones espaciales de una jerarquía centralizada son también discutibles. En este capítulo me cuestiono esta ontología vertical del marxismo. Así, una ontología plana tiene una resonancia significativa con el anarquismo, transmitiendo que lo político debe operar de manera horizontal a través de una política rizomática en lugar de verticalmente. Este cambio ontológico sugiere que no debemos esperar a que surja una consciencia de clase “mayor”, ya que uno puede desprenderse de inmediato del capitalismo al reorientar los paisajes económicos de maneras alternativas. En consecuencia, este capítulo final discute que una visión no jerárquica de la geografía adquiere significativamente mayor fuerza cuando rechazamos la escala. Al asumir el horizonte anarquista como una metáfora de un nuevo tipo de política, la esperanza se convierte en algo más que un ideal distante. Se resitúa, pues, como la fuerza y la belleza que cada uno de nosotros tenemos *aquí* en nuestras manos.

La esperanza más allá de la esperanza

“Y así vino primero: un rayo de esperanza para el proletario, un llamado para levantarse y deshacerse de su esclavitud material”, escribió Voltairine de Cleyre (1901, p. 28) sobre el potencial innato para la transformación de la sociedad. “Constantemente, constantemente, la luz ha crecido”, continúa de Cleyre, “año

tras año el científico, el genio literario, el artista y el maestro de la moral le han traído el tributo de su mejor trabajo, su trabajo no remunerado, el trabajo que hicieron por amor. Hoy en día significa no solo emancipación material; también viene como la síntesis de todas esas líneas de pensamiento y acción que durante trescientos años se han estado generando hacia la libertad; significa plenitud del ser, la vida libre". La esperanza es la luz del día en nuestros ojos, la canción del sol que enciende nuestras pasiones. Nos permite soñar con algo mejor, algo más. Sin embargo, el anarquismo no trata de separarse de la sociedad y huir de los sistemas y estructuras que dominan nuestras vidas. Es el rechazo *aquí,* en este espacio, y *ahora,* en este momento, al convertir nuestros pensamientos en acciones por medio de la prefiguración. Como proclamó Reclus (1884, p. 637), "nunca nos separaremos del mundo para construir una pequeña iglesia escondida en algún vasto desierto. Aquí está el campo de batalla, y permanecemos en las filas, listos para brindar nuestra ayuda donde sea más necesaria. No apreciamos las esperanzas prematuras, pero sabemos que nuestros esfuerzos no serán en vano". En otras palabras, el anarquismo se apodera de la esperanza al negarse a dejarla como un ideal nunca realizado, una promesa incumplida o un sueño no vivido. No es suficiente anhelar algo más, algo diferente y algo nuevo. Debemos estar dispuestos a aceptar nuestro miedo a lo desconocido y darnos cuenta de que los paisajes familiares de la jerarquía son poco más que un apoyo debilitador, que paraliza nuestras capacidades creativas al engañarnos con su persistente serie de falsas promesas. Durante siglos hemos sido condicionados a creer que el "orden antiguo", apoyado por policías, magistrados, gendarmes y soldados, es la primera y última oportunidad para que la humanidad prospere. Sin embargo, "en lugar de orden, producen caos; en lugar de prosperidad, pobreza e inseguridad; en lugar de intereses reconciliados, la guerra; una guerra perpetua del explotador contra el trabajador" (Kropotkin, 2005, p. 36).

Este es un "orden" que ha llevado al mundo al precipicio de una catástrofe ambiental, y ahora, mientras nos ahogamos con pulmones ennegrecidos por las cenizas de la complacencia, amenaza con saltar precipitadamente al abismo. Es un "orden" que ha coqueteado abiertamente con la aniquilación nuclear, y nos pide que confiemos en su supuesta fidelidad a nuestro bienestar mientras conspira contra nosotros, avanzando bruscamente hacia la apoteosis de la guerra. Es un "orden" que ha demostrado repetidamente su disposición a abusar, adoctrinar, explotar, castigar, ridiculizar, acosar, defraudar, regular, maldecir, encarcelar, grabar, denostar, burlar, juzgar, monopolizar, sancionar, reprimir y condenarnos como parte de su facultad moral (Proudhon, 2007). Es una abominación vil, un vacío parásito, un coloso envalentonado por un artificio, animado por la codi-

cia y tragado por la flagrancia de su propio ego. Sin embargo, voluntariamente alimentamos a esta repugnante bestia con una dieta incesante de nuestra propia carne. Nuestros jóvenes se consumen como sus soldados, nuestros ancianos se convierten en sus sabios, y los enfermos se celebran como nuestros comandantes, clérigos y reyes. Hastiados de las elevadas ruinas que se han acumulado en el corazón de la humanidad, los anarquistas buscan nuevas formas de organización. Nos preguntamos cómo es que las *palabras*, que a menudo se dejan vacías y sin aliento en el viento, como los ecos de campanas distantes, pueden cobrar vida al ser transformadas en *acciones*. Para Kropotkin la respuesta era fácil, incluso reconociendo que significaba mucho trabajo duro. Consideró que un inagotable compromiso con la transformación es la clave, donde el coraje, la atención y el espíritu de comunidad se vuelven tan contagiosos como la cobardía, la docilidad y la política de control y mando.

Para renovarnos y prosperar tenemos que empezar a vernos. Me refiero a algo más que simplemente abrir nuestros ojos más allá de intereses a corto plazo y, en lugar de eso, tomarse el tiempo para analizar a fondo y cuidadosamente el sentido que cada uno da a la vida. El hecho de que haya conciencia en el universo es una revelación sorprendente. Es un regalo más allá de toda medida. Sin embargo, la vida es trágicamente frágil, y por ahora, solo podemos confirmar que se aferra desafiante a una partícula de polvo en algún lugar del borde de la Vía Láctea. Solamente este sentimiento debería hacernos parar por un momento. En todo caso, la minucia de nuestras diferencias debería inspirar admiración en lugar de duda, solidaridad en vez de hostilidad y empatía en lugar de apatía. Nuestra fuerza contra la fragilidad de la vida se deriva, como argumentó Kropotkin (2008), de nuestra capacidad de practicar y participar en la ayuda mutua. Si vamos a oponer resistencia inextinguible contra las fuerzas del cosmos que nos posiciona como un punto infinitamente pequeño en su gran y gloriosa danza, entonces debemos saborear la fuerza colectiva que compartimos entre nosotros y con la totalidad de Gaia que nos nutre y apoya. El letal constreñimiento al que hemos sujeto la Tierra durante los últimos siglos, principalmente a través de las instituciones del capital y el estado, sugiere que el valor que damos a la vida ha sido eclipsado por la avaricia de la arrogancia humana. Para que la vida siga floreciendo en este planeta, es ahora un lugar común e incluso trivial sugerir que es tiempo de que intentemos un enfoque radicalmente diferente. Sin embargo, la esperanza de un futuro mejor no puede florecer cuando el miedo paraliza nuestra disposición a experimentar.

Ya no podemos contentarnos con vivir en el sueño de la posibilidad, confiar en las proclamaciones de académicos o seguir los mandatos de un presidente.

En el fondo, sabemos que lo que realmente se requiere para cambiar la forma y el curso de nuestro mundo es un solo acto de coraje, bondad o comunidad que se origina dentro de nosotros mismos. En particular, cualquier acto de este tipo puede parecer sin sentido contra el diluvio opresivo del statu quo. Multiplicado por nuestro número, y comprometido en solidaridad con los demás, el coloso en el que todos hemos respirado la vida comienza a temblar de miedo y jadear por falta de aire. ¿Cómo podemos hacer planes para el futuro con algo tan frágil como la esperanza cuando no hemos pasado el tiempo necesario cultivando nuestros deseos en términos de la fuerza de la experiencia vivida? Esta pregunta revela la importancia del anarquismo: este es un hermoso facilitador. Sin aceptar nuestra capacidad de vivir *ahora* y hacer por nosotros mismos en *este momento* lo que, de otro modo, dejaríamos a los protocolos de la autoridad, nos arrodillamos expuestos a los pies del gigante con su cruel y desagradable sombra dibujada sobre nuestras espaldas. Aquellos de nosotros que abrazamos el anarquismo no anhelamos simplemente la luz. Nos paramos y caminamos hacia ella, afirmando que la fuerza no se encuentra en lo que se sueña posible, sino como una iluminación de la poderosa belleza que representamos colectivamente. Así que rechacemos la oscuridad que amenaza con devorarnos a todos. Convoquemos a un nuevo lenguaje estético que coloque a todos y cada uno de nosotros en el centro de la conversación. Devengamos hermosos reconociendo el significado de la vida de cada uno en conjunción con la nuestra. Pero, sobre todo, despertemos al hecho de que *lo hermoso es algo que ya somos*. Este sentimiento está en el corazón de una geografía anarquista. Es nuestro camino hacia la emancipación espacial.

Capítulo 1. Sucinta genealogía de las geografías anarquistas

La anarquía, una sociedad sin gobierno, ha existido desde tiempos inmemoriales. El anarquismo, la doctrina de que tal sociedad es deseable, es un desarrollo mucho más reciente.
Robert Graham

La teoría anarquista es una teoría geográfica.
Richard Peet

El anarquismo y la geografía han tenido una larga relación amorosa. Al igual que en cualquier largo romance, han habido periodos de profunda interacción y conexión, así como tiempos de incertidumbre e incluso se han producido separaciones. Sin embargo, si vamos a aceptar el anarquismo como el desmantelamiento de las relaciones de poder desiguales y la búsqueda por la reorganización de la forma en que vivimos en el mundo a través de formas más igualitarias, voluntarias, altruistas y cooperativas, entonces es necesario apreciar el anarquismo como un esfuerzo geográfico. Del mismo modo, si la geografía debe entenderse de manera progresiva como "un medio de disipación… de prejuicios y para crear otros sentimientos más dignos de la humanidad" (Kropotkin, 1885, p. 943), entonces parece que el anarquismo tiene mucho que aportar a tal agenda. En consecuencia, a fines del siglo XIX ocurrió un florecimiento de escritos geográficos por parte de influyentes filósofos anarquistas como Peter Kropotkin y Élisée Reclus, ambos geógrafos muy respetados en el tiempo y lugar en que vivieron, quienes contribuyeron significativamente al ambiente intelectual de la época (Morris, 2003; Fleming, 1988). Aunque el compromiso explícito con su trabajo se desvaneció después de su muerte, a principios del siglo XX, el impacto de estos dos pensadores visionarios sigue teniendo repercusiones dentro de la teoría geográfica contemporánea, influyendo en diversas cuestiones, desde la forma en que los geógrafos reflexionan sobre la etnicidad y la "raza", las cuestiones de organización social y la acumulación de capital, las conceptualizaciones de la planificación urbana y regional, así como las discusiones que rodean al ambientalismo.

La visión antiautoritaria y la preocupación crítica por la justicia social que Reclus y Kropotkin destacaron en su trabajo tristemente se desvaneció por algunas generaciones, en tanto que con la guerra de principios del siglo XX la preocupación hacia la *realpolitik* y la revolución cuantitativa se apoderó de la geografía poco después. Junto al surgimiento de la Nueva Izquierda y los movimientos de contracultura de la década de 1970, el anarquismo volvió a estar en la agenda y a ser considerado por los geógrafos académicos, que utilizaron las teorías marxista, feminista, posestructuralista y anarquista para establecer las pautas de lo que ahora se conoce como geografía radical (Chouinard, 1994; Peet, 1977). Desafortunadamente, las décadas de 1980 y 1990 representaron otro período de sequía, a pesar de que todavía se realizaban trabajos importantes que consideraban cuestiones tanto geográficas como anarquistas durante estos años. Más recientemente, a medida que la coyuntura actual, con la intensificación de la neoliberalización, la profundización de la crisis financiera y las consiguientes revueltas, como se vio en el *Occupy Movement* [Movimiento Ocupa] y en las primaveras árabes, ha comenzado a proyectar nuevamente la teoría y la práctica anarquistas hacia una difusión más generalizada, una nueva generación de geógrafos ha extendido los límites de la geografía radical colocando el anarquismo en el centro de sus prácticas, teorías, pedagogías y metodologías. A medida que el castillo de naipes que el capitalismo ha construido se derrumba lentamente bajo su propio peso, el resultado ha sido el gran interés renovado en el anarquismo, tanto fuera como dentro de la academia. Dada la posición de la geografía, como un proyecto académico que se enorgullece de hacer concurrir varias líneas disciplinarias, es de vital importancia para los geógrafos participar en este debate. Este capítulo pretende ser una revisión de la literatura existente sobre geografías anarquistas. Rastreo los orígenes, desarrollos, florecimientos, declives y renovaciones del pensamiento anarquista dentro de la geografía. Los lectores notarán desde el principio que este capítulo no pretende ofrecer una visión general y una evaluación de las diversas geografías del anarquismo que se han desplegado en diferentes lugares o las tácticas espaciales que los anarquistas han usado para resistir diversas formas de dominación. En este sentido, considero las geografías anarquistas como el terreno teórico en el que el anarquismo se ha establecido como una filosofía política, en oposición a las geografías del anarquismo que representan al anarquismo en su práctica actual. Reconozco que esto crea una especie de falsa dicotomía, particularmente porque la acción directa es lo más cercano a un principio que uno podría esperar encontrar en la tradición anarquista, lo que significa que el pensamiento (geografías anarquistas) nunca se puede separar de la práctica (geografías del anarquismo). Sin embargo, al adoptar este

enfoque específico, trazar una ruta a través de la literatura existente parecería un ejercicio útil.

Mi decisión de centrarme principalmente en el pensamiento anarquista también se debió a razones históricas. Las primeras iniciativas del anarquismo se basaron principalmente en la reflexión, lo que representa uno de los puntos bajos para la actividad anarquista organizada (Ince, 2010a). Como lamentan Blunt y Wills (2000, p. 2), "es frustrante que Kropotkin y Reclus no hayan podido combinar sus ideas anarquistas con sus estudios geográficos como lo podrían hacer hoy". Así, la reducción de compromisos directos con el anarquismo en la geografía académica desde la época de Reclus y Kropotkin no significó necesariamente el declive del anarquismo como una idea política relevante; más bien, pudiera ser indicativo de cómo el anarquismo abandonó la academia por los pastos más verdes de la práctica en las calles de la acción directa, la desobediencia civil y las tácticas del Bloque Negro;[4] en las comunas y comunidades internacionales del movimiento cooperativo; entre activistas del *DIY* y una gama de pequeños grupos, redes e iniciativas de ayuda mutua; en asociaciones de inquilinos, sindicatos y cooperativas de crédito; en internet a través de intercambio de archivos, software de código abierto y wikis; entre barrios con redes autónomas de apoyo a migrantes y centros sociales radicales, y, en términos generales, en el *aquí* y *ahora* de la vida cotidiana. Cuanto más nos acercamos al presente, una mayor proporción de la literatura comienza a apreciar la praxis debido a que varios geógrafos han comenzado a identificarse con el anarquismo, lo que ha dado como resultado una creciente consideración de ambos lados de la división teoría-práctica. En consecuencia, los lectores deberían tomar la literatura citada sobre geografías anarquistas como un umbral para explorar con mayor profundidad las geografías del anarquismo que se han desplegado productivamente en diversos contextos (Maxwell y Craib, 2015) y, mejor aún, como punto de partida para poner el anarquismo en práctica en su día a día. De manera similar, espero que este libro sea útil para alentar a otros geógrafos a explorar el pensamiento y las prácticas anarquistas. El anarquismo ofrece un terreno rico y fértil para aquellos que trabajan desde una perspectiva geográfica, donde todo lo que se requiere para que florezca son más personas dispuestas a cultivar sus abundantes suelos.

---

[4] N. del T. Se denomina Bloque Negro a una táctica de manifestación en donde los participantes vestidos de negro hacen frente a la policía e instituciones, como la propiedad privada, que representan símbolos del capitalismo. Esta táctica no es exclusiva de los grupos anarquistas, pues otros grupos la han utilizado en distintas situaciones. Puede consultarse Depuis-Déri (2014).

Los orígenes de las geografías anarquistas

La investigación antropológica confirma que antes de la historia registrada, la organización social se estableció sin autoridad formal, solo el auge de las sociedades jerárquicas requirió la formulación de una filosofía política crítica llamada "anarquismo" que rechazaba las instituciones políticas coercitivas (Barclay, 1982). Algunos han rastreado los orígenes del pensamiento anarquista hasta el taoísmo en la antigua China, mientras que otros han notado que el primer uso de la palabra *anarchos*, que significa "sin gobernante", y de la cual surge la palabra contemporánea anarquía, surgió en Europa y se puede rastrear hasta la *Ilíada* de Homero (Graham, 2005; Marshall, 1992; Verter, 2010). Si bien estos desarrollos deben ser reconocidos como antecedentes históricos importantes, es más difícil afirmar que son parte de la genealogía del anarquismo actual. El anarquismo, a diferencia de la anarquía, es una filosofía política moderna, nacida del pensamiento ilustrado, donde William Godwin fue "el primero en formular las concepciones políticas y económicas del anarquismo, aunque no les dio ese nombre a las ideas desarrolladas en su obra" (Kropotkin, 1910). Su libro *Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la moral y los modales modernos* (Godwin, 1976) estableció las bases de la crítica contra el gobierno y sus instituciones relacionadas, como son la propiedad, la monarquía y la ley, a manera de impedimentos para el "progreso" aparentemente natural e inevitable de la humanidad.

El enfoque del estado de Godwin le dio una perspectiva geográfica implícita al pensamiento anarquista, de modo que para el momento en que Pierre-Joseph Proudhon (2008) retoma esta línea crítica en su monumental obra *¿Qué es la propiedad? Investigación sobre el derecho y el principio de gobierno*, como la primera persona en llamarse explícitamente a sí mismo "anarquista". Proudhon ya tenía antecedentes filosóficos y estaba profundamente preocupado por la forma en que los seres humanos habían organizado, ordenado y codificado sus relaciones en y a través del espacio como resultado de la Revolución Industrial; criticó persistentemente la propiedad, considerándola una institución que sancionaba el robo de los bienes comunes. Al alinear al propietario con el soberano, conceptualizó una geografía relacional entre la propiedad y el estado. Sin embargo, su indignación no se limitó a estas dos instituciones, ya que Proudhon también atacó las nociones de ganancia, trabajo asalariado, explotación obrera, capitalismo y la idea teológica de la iglesia, las cuales tuvieron una profunda influencia en el entonces joven Karl Marx; ello confirma que el anarquismo y el marxismo tienen un origen compartido dentro del pensamiento socialista.

Proudhon aplicó el término mutualismo a su versión del anarquismo, imaginando a los trabajadores directamente involucrados y controlando los medios de producción, lo que él consideró como la única manifestación legítima de la "propiedad".

Al mismo tiempo que Proudhon, Mikhail Bakunin contribuyó significativamente a la teoría anarquista, aun así, sigue siendo un personaje enigmático, lo cual infundió un aura de controversia en su vida, y que se mantiene incluso hasta hoy (Marshall, 1992). Lo que queda claro en la visión de Bakunin es que poseía un profundo odio por las condiciones sociopolíticas en las que vivía, y al igual que para Proudhon, esto se manifestó como una completa desconfianza frente al estado. El punto de vista de Bakunin en cuanto al estado estaba directamente relacionado con sus creencias sobre la humanidad, ya que veía a las personas como iguales, naturalmente sociales y, por lo tanto, deseando la solidaridad, y sostenía que las personas quieren intrínsecamente ser libres (Guérin, 2005). Por consiguiente, el anarquismo de Bakunin se centró en el problema de establecer una sociedad libre en un contexto de igualdad e interacción recíproca. Para Bakunin, la disposición de las sociedades existentes en estados era totalmente artificial e inaceptable. Argumentaba que el estado como institución territorializadora era necesariamente violenta y antisocial, lo que negaba activamente formas alternativas de organización no jerárquica que permitieran la realización de la humanidad (Bakunin, 2002). Su visión pesimista del estado condujo a una rivalidad con Marx; en el largo discurrir de la historia, la preocupación de Bakunin porque los gobiernos de trabajadores y la dictadura del proletariado se convertirían en estados policiales burocráticos ha demostrado ser cierta. Es esta cuestión, centrada en el arreglo de la organización socioespacial, la que sigue animando las preocupaciones de muchos anarquistas contemporáneos.

Bakunin y Proudhon no eran solo anarquistas, ya que cada uno se consideraba también defensor del socialismo. Sus ideas fueron muy influyentes en la Europa de finales del siglo XIX, contribuyendo significativamente en la Primera Internacional en 1864 y la posterior Comuna de París de 1871, cuando los trabajadores derrocaron al gobierno municipal en una rebelión contra el autoritarismo (Archer, 1997). Estos eventos demuestran el vínculo estrecho entre la práctica anarquista y socialista desde una etapa muy temprana, así tanto Proudhon como Bakunin, se enfrentaron a Marx en varias ocasiones a lo largo del movimiento libertario al defender lo que ellos consideraban firmemente la versión más emancipatoria del socialismo, el anarquismo. Al hacer una crítica liberal del socialismo y una crítica socialista del liberalismo, el anarquismo fue concebido, y aún lo es, como una alternativa cabal al capitalismo. Los esfuerzos contemporáneos por

parte de la derecha libertaria por apropiarse del anarquismo, en lo que llaman "anarquismo de libre mercado" o "anarcocapitalismo" no tienen conexión alguna con la tradición intelectual y la historia del pensamiento y la acción política anarquista. Aunque clama por la eliminación del estado, el sistema político que proponen está arraigado, no en la autogestión colectiva, igualitaria y democrática de la vida cotidiana, sino en un sentido distorsionado del darwinismo neosocial que promueve la soberanía individual y una mentalidad de "supervivencia del más apto" a través del libre mercado. En consecuencia, el anarcocapitalismo es un oxímoron, ya que está enraizado en el mismo sistema de dominación capitalista que los anarquistas siempre han tratado de abolir.

El auge de las geografías anarquistas

Dado el marco geográfico tácito que Proudhon y Bakunin establecieron junto a los fundamentos del pensamiento anarquista, tal vez no sea sorprendente que Élisée Reclus y Peter Kropotkin, dos de los filósofos más famosos del anarquismo, también fueran geógrafos. La principal contribución de Reclus, además de dar a la "geografía social" su nombre (Dunbar, 1978), fueron sus ideales libertarios, que expuso con meticuloso detalle en *La Tierra y sus habitantes: la Geografía universal* (Reclus, 1894). Reclus concibió la unión entre la humanidad y la Tierra misma, considerando la primera como "la naturaleza tomando consciencia de sí misma". Aunque el universalismo presente en su obra y pensamiento tal vez haya quedado pasado de moda como resultado de la influencia del posestructuralismo en la academia, no se puede ignorar la profunda influencia que su ética social y ecológica ha tenido en el desarrollo del pensamiento radical, el cual se extiende mucho más allá de lo que muchos considerarían anarquismo. "Por encima de todo", explica John Clark (2009, p. 109), "Reclus situó lo que llamó 'la cuestión social', esto es la problemática histórica de la transformación social liberadora, en el centro de su proyecto geográfico. Al integrar esta 'cuestión social' en la geografía, amplió el alcance de la disciplina mucho más allá de los límites generalmente observados en su época, incorporando temas de clase, raza, género, poder y dominación social, formas y escala organizativa, urbanización, tecnología y ecología". Reclus se dedicó a extender la compasión, el altruismo y la capacidad de amar más allá de nuestras familias, nuestras naciones o incluso nuestra especie, un proceso que él creía que simultáneamente refutaría y disminuiría todas las formas de dominación. En el camino de la humanidad hacia una mayor conciencia planetaria, Reclus imaginó valientemente que tal trayectoria de empatía re-

cíproca, generosidad y respeto ayudaría al mundo a descubrir colectivamente un significado emocional más profundo en nuestras experiencias compartidas como habitantes de la Tierra (Clark y Martin, 2004). Mucho antes de que el giro afectivo (*affective turn*) pusiera las implicaciones emocionales al frente de la geografía crítica, Reclus proponía una "geografía solidaria" similar a la que promueve Vicky Lawson (2009). Siguiendo su visión holística de un sistema planetario integral unido por afinidad y afecto, Reclus abogó por la conservación de la naturaleza, se opuso a la crueldad animal y practicó el vegetarianismo, anticipando así la ecología social contemporánea y el movimiento de derechos animales (Fleming, 1988; Marshall, 1992), mientras también prefiguraba el anarco-vegetarianismo (Dominick, 1995).[5]

El trabajo de Kropotkin, muy influido por la mentoría de Reclus (Ward 2010), ha recibido más atención últimamente; obras influyentes como *La conquista del pan* (Kropotkin, 2011),[6] *El apoyo mutuo. Un factor en la evolución* (Kropotkin, 2008) y *Campos, fábricas y talleres* (Kropotkin, 1994) ahora se consideran textos innovadores que han sido decisivos para la filosofía anarquista. Kropotkin desarrolló sus puntos de vista, al menos parcialmente, en respuesta al darwinismo social de su época, se opuso a la feroz competencia como el principio primario de la evolución y, en particular, a su uso como una racionalización del dominio del capitalismo. Creía que era posible un estilo de vida más armonioso fundamentado en la cooperación, y buscó presentar una base científica a la idea de que la ayuda mutua era, de hecho, el orden natural de las cosas. En consecuencia, Kropotkin consideraba al capitalismo como una afrenta a la libertad humana debido a que promovía el privilegio, la escasez y la pobreza. Sus experiencias viviendo en Siberia cuando era joven le causaron una gran impresión y le permitieron observar directamente la cooperación entre animales no-humanos y sociedades prefeudales, de lo cual concluyó que la ayuda mutua y la cooperación voluntaria son los factores más importantes en la evolución de muchas especies, incluidos los humanos, al habilitar su capacidad para sobrevivir. Su tiempo en Siberia le inculcó una perspectiva geográfica muy diferente a la de los marxistas, en la que destacó en vez de la centralidad del trabajador industrial, la agricultura, la

[5] White y Cudworth (2014, p. 210) mencionan un punto interesante en la cuestión de si Reclus practicaba el vegetarianismo o el veganismo, argumentando que "es muy probable que Reclus comiera una dieta vegana, pero se refiriera a ella como vegetarianismo", dado que históricamente el movimiento vegetariano en Europa evitó el consumo de todos los productos animales.

[5] N. del T. Existe una versión en español: Kropotkin, P. (2019). *La conquista del pan*. Penguin Clásicos.

producción local y la organización descentralizada de la vida rural, permitiéndole imaginar un lugar para la autosuficiencia y cuestionar la supuesta necesidad de un gobierno centralizado (Galois, 1976). A través de sus experiencias, observaciones y viajes, Kropotkin también vio la enseñanza de la geografía, en particular de los niños, como un ejercicio de emancipación intelectual en la medida en que ofrecía un medio no solo para despertar a las personas a "las armonías de la naturaleza" sino también para disipar sus prejuicios nacionalistas y racistas, una promesa que aún mantiene la geografía (Kropotkin, 1885).

Aunque las intersecciones entre el anarquismo y la geografía se volvieron menos evidentes a medida que comenzaba el siglo XX, las ideas anarquistas siguieron siendo vitales para el medio filosófico de ideas radicales. Uno de los mejores ejemplos de esta efervescencia es la influencia de Emma Goldman, quien situó el anarquismo en conversación directa con el feminismo y, al hacerlo, abrió una nueva página para las geografías anarquistas. Aunque no fue geógrafa de formación, y nunca se involucró directamente con el pensamiento geográfico, aparte de su profunda apreciación por Kropotkin, su enfoque en las estructuras institucionales de dominación que existen más allá del estado infundió un mayor interés por el cuerpo humano como espacio de política radical. Fue una firme oponente al matrimonio, persistentemente criticó la homofobia y promovió el amor libre, en el cual la cuestión de las sexualidades y, específicamente, la libertad de elegir, se convirtieron en la base de la liberación (Goldman, 1969). Su preocupación por el bienestar físico del individuo se extendió a un compromiso con el ateísmo como bastión contra "la perpetuación de una sociedad de esclavos" y las falsas promesas del cielo, una visión de la libertad de expresión como un componente esencial del cambio social, y una comprensión de las prisiones como extensiones de un sistema económico comprometido, no con la justicia, sino con la penalización a los pobres (Goldman, 1996, p. 233). Hacia el final de su vida, Goldman viajó a España para apoyar la revolución anarquista, donde entre 1936 y 1939, un movimiento de campesinos y trabajadores tomó el control de Barcelona y grandes áreas de la España rural, colectivizando la tierra e implementando principios de organización anarquista (Goldman, 2006). Estos eventos demostraron al mundo que el anarquismo podía funcionar en la práctica, y el caso español aún es invocado por los anarquistas como uno de los momentos más exitosos del movimiento (Ealham, 2010).

Dos décadas después de la muerte de Goldman en 1940, Murray Bookchin resucitó el enfoque ambiental de Reclus, desarrollando sus críticas anarquistas en lo que denominó "ecología social", que consideraba a los problemas ecológicos inextricablemente vinculados y, a menudo, como resultado de problemas so-

ciales. En 1962, Bookchin publicó una apasionada crítica de los diversos males ambientales en su obra *Our Synthetic Environment*. Aunque recibió poca atención debido a su radicalismo, el libro precede, por varios meses, a la influyente obra *Primavera silenciosa* de Rachel Carson (2002). Con una fuerte influencia del naturalismo ético de Reclus y Kropotkin, a lo largo de la década de 1960, Bookchin promovió sus ideas ecológicas y libertarias entre los movimientos de contracultura de la época en una serie de ensayos pioneros compilados posteriormente en *Post-scarcity Anarchism* (Bookchin, 2004). Colin Ward también publicó una serie de trabajos influyentes en esta época, entre ellos *Anarchy in Action* (Ward, 2001), *Housing: An Anarchist Approach* (Ward, 1976), y su libro más conocido, *Child in the City* (Ward, 1990), en el cual demostró una vez más la importancia de la geografía en la práctica y el pensamiento anarquistas. La mayoría de los escritos de Ward se centraron en cuestiones relacionadas con la vivienda y leyes de planificación, que criticó por limitar la capacidad de las personas para cuidar de sí mismas y proveerse. Proudhon y Kropotkin tuvieron una clara influencia en las soluciones que propuso Ward, pues sus recomendaciones están fundamentadas filosóficamente en formas autónomas y no jerárquicas de solidaridad con miras a anular métodos autoritarios de organización socioespacial (White y Wilbert, 2011).

El papel del anarquismo en la geografía radical

Tras la revolución cuantitativa, algunos geógrafos habían empezado a hacer notar las corrientes anarquistas que ocurrían fuera y al margen de la disciplina. La publicación del primer número de *Antipode: A Radical Journal of Geography* anunció la llegada de una nueva ética en la geografía humana, la cual no se preocupó por los modelos estocásticos, las estadísticas inferenciales y la econometría, sino por los enfoques cualitativos que sitúan las experiencias reales de los seres humanos en el centro de su enfoque metodológico. Las geografías positivistas fueron criticadas sobre la base de representar una sola manera entre una multitud de formas posibles de conocer y estar en el mundo, limitadas en su propia y estrecha perspectiva por métodos de indagación que predeterminaban incluso qué preguntas valían la pena hacer (Galois, 1976). En este contexto, las críticas marxistas y feministas rápidamente encontraron un lugar dentro de una geografía radical emergente. Sin embargo, el anarquismo también jugó un papel importante en sus fundamentos, ya que la crítica epistemológica que la geografía radical ofreció reflejaba de diversas maneras las evaluaciones anarquistas sobre el

estado, este último entendido como una posible forma de organización dentro de un número infinito de arreglos espaciales alternativos. Tal vez no sorprenda, entonces, que Richard Peet (1975), editor fundador de *Antipode*, se inspirara tanto en Kropotkin que argumentó que la geografía radical debería adoptar su anarcocomunismo como punto de partida. El trabajo de Kropotkin fue igualmente considerado por Myrna Breitbart (1975), quien argumentó en contra del despojo de la mayoría a través del análisis de la organización de paisajes humanos, pues estos se constituían de manera que beneficiaba injustamente a una minoría privilegiada en lugar de establecerse a través de principios que benefician a todos.

Unos años más tarde, Breitbart (1978a) organizó un número especial sobre el anarquismo y el medio ambiente para *Antipode*, colocando las ideas anarquistas explícitamente en el centro de la geografía radical. Este número demostró la continua influencia del pensamiento y práctica anarquistas en la geografía, así como la influencia de la geografía en el anarquismo. Así, se incluían trabajos en torno a la colectivización de los trabajadores y las prácticas espaciales durante la Guerra Civil española, mostrando cómo esos impulsos organizativos y alternativos influyeron en una nueva generación de libertarios de izquierda dentro de la política española contemporánea (Amsden, 1978; Breitbart, 1978b; García-Ramon, 1978; Golden, 1978). La organización interna y el funcionamiento de una comunidad anarquista en Paterson, Nueva Jersey, alrededor de 1900, también fue descrita detalladamente, lo que permitía a los lectores hacer algunas comparaciones con el caso español (Carey, 1978). Reclus y Kropotkin recibieron elogios en este número especial, Gary Dunbar transmitió la importancia de la visión geográfica de Reclus en la lucha por la libertad, mientras que G. M. Horner examinó las implicaciones de la anarcogeografía de Kropotkin en la organización espacial de las ciudades y Richard Peet exploró la ética plasmada en la obra de Kropotkin en relación con la socio-espacialidad de la descentralización como medio para lograr una geografía de la liberación humana. El ensayo de Kropotkin "Lo que debe ser la geografía" se reimprimió en este número especial junto con "Ecología y pensamiento revolucionario" de Bookchin, lo que señaló la permanente importancia de los escritos anarquistas y su relevancia para el pensamiento geográfico radical que estaba surgiendo en ese momento (Dunbar, 1978; Horner, 1978; Peet, 1978; Kropotkin, 1885; Bookchin, 1978).

El boletín informativo de la Unión de Geógrafos Socialistas también publicó una breve sección temática sobre geografías anarquistas en 1978, surgido de un grupo informal de lectura y discusión de diez semanas compuesto por estudiantes y profesores que tuvo lugar en la Universidad de Minnesota en 1976. Este boletín incluyó un ensayo introductorio donde se revisaron y criticaron las obras

clave de Kropotkin, Ward y Bookchin, entre otros, que fueron leídas por el grupo de Minnesota (Lauria, 1978); un documento que buscaba recordar a los lectores "cuán ignorantes y temerosos son nuestros colegas y amigos de las ideas [anarquistas]" y delinear algunas posibles rumbos a futuro para el estudio del anarquismo desde una perspectiva geográfica (Pissaria, 1978, p. 6), y un artículo que consideró el grado en el que la organización anarquista podría ser (im)posible de implementar dada la escala y complejidad de las relaciones sociales contemporáneas y las configuraciones político-económicas (Porter, 1978). Aunque el número temático tuvo una audiencia y duración limitadas dado su estatus como boletín informativo, demuestra el gran interés en el anarquismo que se estaba gestando entre los geógrafos radicales que trabajaban en ese momento. El grupo de Minnesota y los esfuerzos de *Antipode* fueron importantes momentos de reflexión y generaron una percepción optimista hacia el potencial de las ideas anarquistas para revitalizar una práctica geográfica colectiva que estaba dirigiendo cada vez más su atención hacia la justicia social. Desafortunadamente, estos encuentros progresivos entre los primeros geógrafos radicales y el anarquismo fueron efímeros, rápidamente eclipsados por los voluminosos esfuerzos de quienes trabajaban en las escuelas críticas marxista y feminista. Así, mientras Kropotkin ofreció "una visión radical más ecológica y menos centrada en el estado que el marxismo que impulsó la agenda contracultural en la geografía angloamericana", Gerry Kearns (2009b, p. 58) señala que "la crítica anarquista del marxismo nunca se desarrolló con la fuerza teórica o empírica de su rival radical y, por lo tanto, estas dimensiones permanecen poco desarrolladas en la geografía radical moderna".

Durante la década de 1980 se publicaron significativamente menos escritos anarquistas dentro de la geografía. Si uno tuviera que especular sobre las razones de esto, el optimismo acallado y el declive de la Nueva Izquierda, que coincidieron con el surgimiento del thatcherismo en el Reino Unido y la reaganomía en los Estados Unidos, destacan como posibles explicaciones. No obstante, la década en la que el neoliberalismo realmente comenzó a tomar fuerza fue también en la que se publicó la magistral obra de Bookchin (2005) *La ecología de la libertad*; en ella el autor buscó unir lo que consideraba como dominación de la naturaleza y la jerarquía social, entrelazando temas políticos, antropológicos, psicológicos, científicos y geográficos en una sola narrativa. Con la globalización abriéndose camino en la lengua vernácula para convertirse posiblemente en la palabra de moda, los acontecimientos políticos de la década de 1980 dieron lugar a una reflexión introspectiva dentro de la geografía. Geógrafos renombrados del pasado, como Halford Mackinder, Ellen Churchill Semple, Ellsworth Huntington, Isaiah Bowman y Thomas Holdich, fueron criticados por Jim MacLaughlin

(1986), quien argumentó que sus trabajos habían contribuido a un persistente etnocentrismo y centralidad del estado dentro de la geografía; de esta manera Kropotkin y Reclus fueron nuevamente invocados para exhortar a los geógrafos a abandonar los prejuicios heredados de la disciplina y comenzar a explorar alternativas al estado. La década de 1990 no fue mucho mejor en términos de la cantidad de geógrafos que exploraron activamente el potencial de las geografías anarquistas. Cook y Pepper son una notable excepción, ya que organizaron un número especial en la revista de corta duración *Contemporary Issues in Geography and Education*, en la que se exploró una vez más el legado de Kropotkin (Cook y Pepper, 1990; Cook, 1990; Pepper, 1990). Pero también se examinó la relevancia de Goldman desde una lectura geográfica en el contexto de estudios en torno a las espacialidades de comunas anarquistas y las experiencias comunitarias, e incluso Ward y Breitbart contribuyeron con artículos sobre las posibilidades del anarquismo en la vida urbana (Newman, 1990; Hardy, 1990; Rigby, 1990; Ward, 1990a; Breitbart, 1990). Por otro lado, el concepto de "antigeopolítica" de Paul Routledge (1998, 2003a) comenzó a llenar la brecha anarquista en la literatura geográfica al final de la década de 1990, y aunque nunca conectó explícitamente este concepto con el anarquismo, su enfoque en la lucha contrahegemónica y la "afirmación de independencia permanente del estado" (245) tuvieron un fuerte eco en las ideas anarquistas.

Las nuevas geografías anarquistas

Richard White y Colin Williams (2012, p. 1639) han argumentado persuasivamente que "un elemento central de la geografía debe (en todos los niveles) regresar una vez más a sus raíces anarquistas, debe dedicar recursos no solo a desmitificar la tradición anarquista, sino que cuando sea relevante y posible, involucrarse directamente con los (nuevos) desafíos y críticas que el anarquismo elogia como una ideología política y social". Es con este ánimo de búsqueda de nuevas formas de organización y mayor claridad en torno al potencial del anarquismo, que las geografías anarquistas se han revitalizado últimamente, enfatizando el ethos del *DIY* de la autonomía, la acción directa, la democracia radical y el rechazo a la enajenación. Considerando las posibilidades radicales de la cultura *DIY*, Keith Halfacree (1999) argumentó que tal perspectiva sirve como un caso significativo para pensar cómo la teoría y la práctica deben considerarse complementarias, para ello examina la ocupación de tierras abandonadas para ilustrar estas conexiones. El Colectivo Trapese (2007) ha argumentado, de manera similar desde

una perspectiva anarquista, sobre la importancia de un enfoque *DIY* en las geografías cotidianas para la transformación de nuestras vidas. Por otra parte, Paul Chatterton (2002) ha argumentado a favor de la *okupación* como una práctica espacial legítima de tomar el control de nuestra vida. Dentro de estas consideraciones hay un enfoque decididamente autonómico que se inspira claramente en el pensamiento anarquista, en particular la perspectiva de Hakim Bey (1991b) sobre las "zonas autónomas temporales" como espacios no permanentes que surgen en respuesta a la acción sociopolítica que elude estructuras formales de control jerárquico. Jenny Pickerill y Paul Chatterton (2004) adoptaron un enfoque similar al proponer lo que denominaron "geografías autónomas" para reflexionar cómo la protesta espectacular y la vida cotidiana podrían combinarse productivamente para generar alternativas al capitalismo. Las geografías autónomas se concibieron en un sentido resueltamente anarquista, en la medida en que se consideran como espacios en los que se manifiesta el deseo de constituir formas colectivas, no capitalistas y no normativas de solidaridad y afinidad. La resonancia con el trabajo de Routledge (2003b, 2009b) no debe pasar desapercibida, ya que su noción de "espacio de convergencia" como herramienta conceptual para apreciar cómo las redes de movimientos de base y los activistas se unen a través de la acción política multiescalar para producir una ética relacional de lucha, también se inspira en una perspectiva muy cercana a la anarquista.

Dentro de estos análisis, la táctica anarquista de la acción directa es explícitamente defendida o insinuada. Otros geógrafos también han prestado atención a la acción directa, apreciando abiertamente las implicaciones geográficas de esta forma de activismo político, mientras la reciente etnografía sobre la acción directa del antropólogo David Graeber tiene muchas cuestiones en común con la teoría geográfica contemporánea y su creciente tendencia a liberar los acercamientos epistémicos y ontológicos de la ilusión de la objetividad desinteresada (Anderson, 2004; Heynen, 2010; Graeber, 2009b). La acción directa como método implica un compromiso político apasionado con nuestra área de estudio, un abrazo afectuoso de aquellos actores que luchan contra la dominación y la disposición de resistir junto a ellos (Collective Autonomy Research Group, 2010). La geografía de la acción directa en sí misma se manifiesta típicamente en el espacio público, donde el enfoque anarquista que exige una radicalización más amplia de la democracia, al criticar las circunscripciones punitivas y tecnocráticas que las reformas políticas neoliberales aplican sobre las formas no jerárquicas y no institucionales de compromiso político, puede considerarse particularmente productivo. Estas preocupaciones por el espacio público se destacan en los trabajos de anarquistas como Jeff Ferrell y Randal Amster, quienes adoptan un activismo no violento en

sus respectivas versiones caracterizadas por la resistencia a políticas conservadoras de "restablecimiento" del orden urbano y la criminalización continua de las personas sin hogar (Ferrell, 2001; Amster, 2008). Lo que enmarca gran parte de este trabajo reciente es un llamamiento a la no monetización, que es adoptado abiertamente por Chris Carlsson a través del concepto de "Nowtopia", el cual implica la utopía potencial del momento presente que se produce cuando las personas abandonan el capitalismo en sus vidas cotidianas (Carlsson, 2008; Carlsson y Manning, 2010). Aunque estas críticas radicales son novedosas en la coyuntura actual, donde el capitalismo representa una poderosa prisión conceptual que intenta imponer una forma singular de ser en el mundo, algunos de mis trabajos recientes demuestran precedentes históricos y contemporáneos al trazar paralelismos entre las perspectivas anarquistas en contra de la alienación y las prácticas tradicionales de tenencia de la tierra en pueblos indígenas y rurales, en particular los camboyanos (Springer, 2013). Al criticar los desalojos forzados como una forma particularmente perversa de la acumulación primitiva en curso en Camboya, me baso en un análisis de la propiedad inspirado en Proudhon que posiciona al anarquismo como la única forma significativa de poscolonialismo en la medida en que reconoce la autoridad, las jerarquías y la violencia del estado moderno como equivalente al estado colonial (Springer, 2015).

Inspirados en el poder analítico y el potencial transformador de las teorías y prácticas anarquistas, recientemente se publicaron dos nuevos números especiales sobre geografías anarquistas en *Antipode* y *ACME: An International E- Journal for Critical Geographies* (Springer *et al.*, 2012b; Clough y Blumberg, 2012). Los números especiales reúnen una amplia gama de perspectivas anarquistas, preocupaciones teóricas y enfoques prácticos, mientras que el último también incluye propuestas para vincular las geografías marxistas autonomistas y las anarquistas (Mudu, 2012). Otras cuestiones examinadas en estos números son la territorialidad y cómo la perspectiva anarquista ofrece una conceptualización más emancipadora al re-imaginar el espacio a través de una política prefigurativa (Ince 2012); una crítica a la práctica de hurgar en la basura y las formas en que esta práctica permanece al menos parcialmente vinculada al capitalismo (Crane, 2012), y una reinterpretación de los paisajes económicos existentes, donde la ayuda mutua se puede considerar como parte integral de nuestras formas actuales de organización, demostrando cómo las geografías anarquistas realmente documentan los patrones cotidianos de la actividad humana (White y Williams, 2012). Jeff Ferrell (2012) desarrolla una teoría geográfica de la "deriva", en la que los grupos que se encuentran a la deriva en un mar de enajenación, expulsión política, desalojos forzados y marginación, debido al neoliberalismo, podrían usar tácti-

cas anarquistas para aproximarse y deshacer el orden espacial-político prescrito. Heynen y Rhodes (2012) abordan la influencia que tuvieron las organizaciones que surgieron en el contexto de las luchas por los derechos civiles en la formación del anarquismo negro y cómo ambos contribuyeron a las políticas y posibilidades antiautoritarias. Considerando a las geografías indígenas y anarquistas tanto armoniosas como disonantes, Barker y Pickerill (2012) alientan a los activistas a complementar en vez de intentar replicar las relaciones indígenas con los lugares, con la intención de posibilitar alianzas más fuertes. Nathan Clough (2012) se enfoca en la práctica organizativa anarquista, examinando las "estructuras afectivas" de la política radical en la que se involucra la lucha social a través de la acción directa y la afinidad como principio de organización emocional, un campo de interacción que en sí se convierte en núcleo de la rebeldía. Farhang Rouhani (2012a; 2012b) tiene artículos sobre ambos temas, donde describe cómo los enfoques pedagógicos dentro de la geografía podrían potencialmente articularse con las ideas anarquistas para reimaginar el panorama educativo y ofrecer un mapa de las conexiones entre las geografías anarquistas y *queer*. Mark Purcell (2012) critica la opinión de Richard Day en relación con que el anarquismo no se ha tomado suficientemente en serio entre los estudiosos radicales y argumenta que, al menos en lo que respecta a la geografía radical, la influencia de Foucault, Deleuze y Guattari ha fomentado una significativa sensibilidad "anarquista", incluso si no se reconoce de inmediato como tal. El número especial de *Antipode* también incluye una serie de reflexiones de Uri Gordon (2012, p. 1742) sobre las geografías anarquistas, donde insta a los académicos que operan dentro del "proyecto anarcoacadémico" a pensar en sus estrategias revolucionarias y cuestionar si la adopción de una lente posanarquista requiere que abandonemos la estrategia como una categoría válida en nuestras luchas. La implicación obvia de estos dos números especiales es que las geografías anarquistas se encuentran una vez más en auge.

La libertad de la geografía

Como testimonio del legado duradero de Élisée Reclus y Peter Kropotkin, es que ambos fueron incluidos en la *Enciclopedia Internacional de Geografía Humana* (Clark, 2009; Kearns, 2009b), y sus perspectivas sobre la libertad siguen siendo cultivadas por geógrafos contemporáneos. Por ejemplo, al emplear la teoría de la ayuda mutua de Kropotkin, Shaun Huston (1997) utilizó un enfoque explícitamente geográfico para llamar la atención de los anarquistas en cuanto a la im-

portancia de un enfoque espacial en la revista *Anarchist Studies*. Kenneth Hewitt (2001) logró un muy necesario reconocimiento general de la labor de Kropotkin al pronunciar el discurso de apertura en la Asociación Canadiense de Geógrafos que exploró la importancia del compromiso de Kropotkin con los grupos vulnerables en el contexto de la violencia estatal y las violaciones de derechos humanos. Gerry Kearns (2004, p. 337) examina cómo la imaginación geográfica progresista de Kropotkin contrastó significativamente con la visión colonial de Halford Mackinder, sugiriendo que el anarquismo y el imperialismo "fueron los ejes políticos alrededor de los cuales se organizaron perspectivas geográficas en disputa" a fines del siglo XIX. Incluso, más recientemente, Federico Ferretti (2011) llamó la atención sobre la enorme colección de correspondencia entre Reclus y Kropotkin que está resguardada en el Archivo Estatal de la Federación Rusa y sobre la importancia de estas cartas para ayudar a los geógrafos historiadores contemporáneos a comprender mejor las relaciones entre la geografía, la política y la educación pública, así como el papel de los geógrafos heterodoxos en la construcción del conocimiento geográfico. Esta renovada atención a estas figuras históricas es, por supuesto, bienvenida, ya que las implicaciones de su trabajo continúan resonando dentro de la geografía más de un siglo después de su muerte. Sin embargo, lo que se necesita ahora no es simplemente una visión hacia el pasado sino una hacia el futuro, en la cual se mantenga un enfoque persistente en el desarrollo de la teoría en relación con las geografías anarquistas y continuar con investigaciones sobre las geografías del anarquismo vigentes en la práctica que pueden dar nueva vida a las profundas contribuciones que el anarquismo aún podría hacer a la geografía, y viceversa. Como sostiene Myrna Breitbat (2009, p. 115), el desafío contemporáneo "es el mismo que planteó Kropotkin hace un siglo: la necesidad de la geografía para revitalizar la exploración activa de entornos locales de manera que se fomenten análisis sociales más crítico, un desarrollo más efectivo de redes de resistencia, y estimular la incubación creativa de entornos sociales y ambientes de trabajo que satisfagan necesidades reales y deseos no realizados". Aunque esta labor ya está en marcha, y los recientes números especiales sobre geografías anarquistas en *Antipode* y *ACME* son indicadores de que el anarquismo sigue siendo una teoría política relevante y un enfoque viable para pensar y practicar la geografía (Clough y Blumberg, 2012; Springer *et al.*, 2012b), todavía queda mucho por hacer.

Una amplia gama de temas contemporáneos, desde los levantamientos de la Primavera Árabe y el movimiento Occupy Wall Street al espectáculo de teatro callejero, paseos en bicicleta del Critical Mass, samba radical y fiestas del Reclaim the Streets; a la resistencia subversiva por medio del sabotaje, la defensa de

bosques a través de la permanencia de los inconformes en los árboles para protegerlos de ser cortados, ocupación de azoteas y tácticas de sabotaje cultural (*culture jamming*); a los estilos de vida basados en la recolección urbana (*dumpster diving*), la no escolarización y la *okupación*; a las actividades de ayuda mutua en cooperativas de cuidado de niños, cocinas y jardines comunitarios, construcción de coaliciones y el intercambio gratuito de objetos útiles; a las capacidades de organización del microradio, infoshops, ferias de libros e Indymedia, todas tienen decisivamente implicaciones espaciales y, en consecuencia, se beneficiarían de los análisis que emplean una perspectiva explícitamente anarcogeográfica. Igualmente, desde una perspectiva más teórica, el anarquismo tiene mucho que contribuir para ampliar el conocimiento geográfico, donde temas como la teoría del estado y la soberanía; acumulación de capital, derechos sobre la tierra y relaciones de propiedad; gentrificación, indigencia y vivienda; justicia ambiental y sostenibilidad; reestructuración industrial y geografías del trabajo; vigilancia policial, miedo al delito y geografías legales críticas; transformación agraria y los sin tierras; diseño urbano y estética; geopolítica crítica y antigeopolítica; geografías de los no humanos y teoría no representativa; activismo y justicia social; geografías de la deuda y la crisis económica; comunidad, pertenencia y las políticas locales; geografías de la guerra y la paz; planificación y participación comunitaria; economías informales, medios de vida y vulnerabilidad; el imperialismo cultural y políticas de identidad; biopolítica y gubernamentalidad; geografías poscoloniales y posdesarrollo; conocimientos situados y epistemologías alternativas, y las múltiples implicaciones de las relaciones entre la sociedad y el espacio, todas parecen ser muy adecuadas para una infusión más directa de ideas anarquistas y, también, donde nuevas perspectivas y agendas de investigación pueden surgir de manera productiva. No obstante, y al considerar la valiosa crítica de Gordon (2012), una de las direcciones potencialmente más fructíferas para una revitalización del anarquismo dentro de la teoría geográfica sería que los geógrafos comiencen a trabajar con algunos de los desarrollos progresistas que han emergido en lo que se ha denominado "posanarquismo" (May, 1994; Newman, 2010; Rousselle y Evren, 2011) y su intento por fusionar el pensamiento posestructuralista y anarquista. Esta es un área de investigación que he comenzado a explorar desde una perspectiva geográfica en mi trabajo (Springer, 2015), pero hay un margen significativo para que más geógrafos intervengan. La sola diversidad de temas en que los geógrafos podrían intervenir y colaborar tomando una perspectiva anarquista señala que la disciplina geográfica es altamente indisciplinada. Históricamente, esto ha sido una razón para un sin número de cuestionamientos *a posteriori* y un sentido de inferioridad entre algunos geógrafos, generando movimientos como

la revolución cuantitativa, que fue un intento de "contener la geografía" para que se ajustara más al orden científico prevaleciente (Barnes, 2009). Sin embargo, actualmente, a medida que las críticas marxistas, feministas y posestructuralistas se han afianzado en la teoría geográfica contemporánea, muchos geógrafos reconocen cada vez más que esa apertura y variación deberían considerarse como una de las grandes fortalezas de la geografía. Como estudiante universitario, fue la versatilidad sin restricciones de la disciplina lo que primero me atrajo a la geografía. Emplear un enfoque geográfico para mí siempre significaba que era libre de explorar cualesquiera que fueran mis intereses, sin tener que ajustarme a una forma particular de hacer las cosas. Mis experiencias como estudiante me influyeron en el sentido de percibir que la geografía no se trataba tanto de reinscribir fronteras, reafirmar territorios y cosificar demarcaciones, sino de interrogar críticamente los límites de nuestra imaginación geográfica de manera que podamos liberarnos de las circunscripciones espaciales de nuestra propia creación colectiva. Así, mientras que la geografía de la libertad fue el centro de la teoría anarquista en el pasado (Fleming, 1988), en el presente, es la libertad de la geografía la que posiciona a esta disciplina en un lugar ideal desde el cual explorar la relevancia y el potencial actuales del pensamiento y prácticas anarquistas.

Capítulo 2. Lo que la geografía aún debería ser

Nosotros, como los "aterradores anarquistas" que somos, conocemos una sola forma de establecer la paz y la buena voluntad entre mujeres y hombres: la supresión del privilegio y el reconocimiento del derecho… Nos complace no vivir si los placeres de la vida han de ser solo para nosotros… Es más dulce para nosotros vagar con los desdichados y los marginados que sentarnos, coronados con rosas, en los banquetes de los ricos. Estamos cansados de estas desigualdades que nos hacen enemigos entre nosotros; podríamos acabar con el odio que siempre llevan a las personas a una colisión hostil, todo lo cual surge del sometimiento de los débiles por los fuertes bajo formas de esclavitud, servidumbre y servicio. Después de tanto odio anhelamos amarnos unos a otros, y por esta razón somos enemigos de la propiedad privada y despreciamos la ley.

Élisée Reclus

El anarquismo es una filosofía política difamada, de esto no puede haber duda. Por lo general, el anarquismo se retrata como una expresión caótica de violencia perpetrada contra el "orden" supuestamente pacífico del estado. Sin embargo, tales descripciones tergiversan el núcleo del pensamiento anarquista que, por el contrario, se entiende apropiadamente como el rechazo de todas las formas de dominación, explotación y "*arquía*" (sistemas de gobierno), de ahí la palabra anarquía (en contra de los sistemas de gobierno). El anarquismo es una teoría y práctica que busca producir una sociedad en la que los individuos puedan cooperar libremente como iguales en todos los aspectos, no ante una ley o garantía soberana que produzca nuevas formas de autoridad e imponga criterios de pertenencia y ataduras territoriales rígidas, sino en solidaridad y respeto mutuo. En consecuencia, el anarquismo se opone a todos los sistemas de gobierno o formas de arquismo (es decir, jerarquía, patriarcado, monarquía, adultocracia, oligarquía, antroparquía, etc.) y se basa en formas cooperativas e igualitarias de organización social, política y económica, donde espacialidades autónomas y en constante despliegue pueden florecer. Aunque a menudo se ha dicho que hay tantos anarquismos como anarquistas, mi opinión es que el anarquismo debería

adoptar una ética de la no violencia precisamente porque la violencia se identifica como acto y proceso de dominación.

La violencia ha formado parte de la base de muchos movimientos anarquistas históricos y sería falso simplemente dejar de lado este elemento constitutivo como "no anarquista". Sin embargo, antes de que anarquistas como Paul Brousse, Johann Most, Errico Malatesta y Alexander Berkman popularizaran la violencia revolucionaria y la propaganda por los hechos, anarquistas anteriores (o protoanarquistas) como William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Henry David Thoreau y León Tolstoi rechazaron la violencia como un medio justificable para derrocar la tiranía del estado. Desde su inicio, el anarquismo simpatizó con la no violencia, que se reflejó en el *Peaceful Revolutionist*, un periódico semanal editado por Josiah Warren en 1833 y el primer periódico anarquista publicado como tal (Bailie, 1906). El hecho de que el anarquismo haya sido ridiculizado como sinónimo *directo* de violencia, en lugar de ser reconocido como una ideología que a veces ha involucrado tanto a la violencia como a la no violencia, habla del apuntalamiento discursivo del *statu quo* contra formas socioespaciales y político-económicas alternativas y de las limitaciones de la imaginación geopolítica o el adoctrinamiento ideológico de quienes no pueden o simplemente se niegan a concebir un mundo sin estados. Sin embargo, la crítica inicial del anarquismo establece que el estado es equivalente a la violencia, o como lo expresó Godwin (1976, p. 380), "no debemos olvidar, sobre todo, que el gobierno es un mal, una usurpación del juicio privado y la conciencia individual de la humanidad". Kropotkin (2002b, p. 144) expresó ideas similares cuando argumentó que "si desea, como nosotros, que se respete completamente la libertad del individuo y, en consecuencia, su vida, ello le llevará necesariamente a repudiar al gobierno del hombre por el hombre, cualquiera que sea la forma que asuma; estará obligado a aceptar los principios de la anarquía que ha rechazado durante tanto tiempo. Entonces debe buscar con nosotros las formas sociales que mejor puedan realizar ese ideal y poner fin a toda la violencia que despierta su indignación".

Dada la visión poscolonial que adoptó la geografía humana contemporánea, los geógrafos radicales harían bien en pensar más críticamente sobre cómo la aceptación del estado en realidad reitera la violencia de los modos coloniales de pensamiento y práctica. Al revitalizar el potencial de las geografías anarquistas y al realizar la praxis crítica que exige el anarquismo, mi opinión es que la no violencia debe entenderse como un ideal en el que los anarquistas deben vivir (Baldelli, 1971). Esta es la historia de la anarcofeminista Emma Goldman, quien, en sus años más jóvenes coqueteaba con la violencia, pero eventualmente la rechazó (Goldman, 1966, p. 253):

> De lo único que estoy convencida como nunca he estado en mi vida es que la pistola no decide nada en absoluto. Incluso si logra lo que se propone hacer, lo que rara vez hace, trae consigo tantos males como para derrotar a su objetivo original.

Por lo tanto, si el anarquismo se sitúa en oposición al estado, y en particular a la monopolización, institucionalización y codificación de la violencia que representa tal organización espacial, debe considerarse que el anarquismo ofrece una perspectiva geográfica alternativa que rechaza medios violentos. De nueva cuenta, como se estableció en la introducción, una posición no violenta no significa renunciar a la resistencia y la autodefensa.

Comienzo este capítulo explorando cómo los geógrafos han hecho suyo el pensamiento anarquista. Específicamente, sostengo que, aunque el anarquismo fue un factor importante en la radicalización de la geografía humana en la década de 1970, esta primera promesa fue rápidamente eclipsada por el marxismo, el cual se ha convertido (junto con el feminismo) en una de las piedras angulares de la geografía radical contemporánea. La siguiente sección problematiza el utilitarismo –o la condición de medios para un fin– del pensamiento marxista, argumentando que reitera los preceptos coloniales que este mismo pensamiento busca supuestamente trastocar. El anarquismo se presenta como alternativa preferible en la medida en que repudia el nacionalismo y reconoce que no existe una diferencia fundamental entre la colonización y la conformación de estados aparte de la escala en la que estos proyectos paralelos operan, lo que significa que cualquier posicionalidad sustancialmente "poscolonial" también debe ser "posestatista" o anárquica. A continuación, busco dar una respuesta parcial a la pregunta sobre las alternativas al estado y cómo podrían florecer las nuevas formas de organización social voluntaria. En lugar de promover un imperativo revolucionario, aliento a abarcar la inmediatez del *aquí* y *ahora* como la dimensión espacio-temporal más emancipadora, precisamente porque es el lugar y el momento en el que realmente vivimos nuestras vidas. También indago la ilusión de disolución estatal del neoliberalismo y le recuerdo a los lectores que la noción "gobierno pequeño" significa todavía gobierno, por lo que, aunque las racionalidades, estrategias, tecnologías y técnicas del gobierno neoliberal son nuevas, la lógica disciplinaria del estado continúa sin alteraciones. Para concluir el capítulo, ofrezco algunas reflexiones sobre el futuro de la geografía radical y, en particular, los aspectos donde las geografías anarquistas pueden generar un marco más liberador que potencialmente rompa tanto con las formaciones discursivas del neoliberalismo como con las limitaciones del marxismo en relación con las luchas contemporáneas.

Para reiterar, las geografías anarquistas se entienden aquí como espacialidades caleidoscópicas que comprenden conexiones múltiples, no jerárquicas y cambiantes entre entidades autónomas. Solidaridades, vínculos y afinidades que se articulan voluntariamente son geografías anarquistas en la medida en que se sitúan en oposición y son libres de la presencia de violencia soberana, normas predeterminadas y categorías de pertenencia designadas. Con el rechazo de los multivariados aparatos de dominación, este capítulo, y de hecho este libro, puede leerse como una llamada proverbial a la defensa de la no violencia para aquellos geógrafos y no geógrafos que buscan poner fin a la aparentemente interminable serie de tragedias, desgracias y catástrofes que caracterizan el miasma y la malevolencia de la coyuntura neoliberal actual. Pero esto no es simplemente un reclamo por el fin del neoliberalismo y su reemplazo por una versión más moderada y humana del capitalismo, ni tampoco insiste en una versión más igualitaria del estado. Es, en cambio, una condena al capitalismo y al estado en cualquier forma que puedan adoptar; una denuncia de todo tipo de explotación, manipulación y dominación de la humanidad; un rechazo a la privación de la mayoría y los privilegios de la minoría que hasta ahora y por consentimiento común se han denominado "orden", así como a la resurrección de una línea de acción y pensamiento dentro de la geografía que se remonta a los primeros días de la disciplina. Esto es, nada más y nada menos, que un renovado llamado al anarquismo.

Por las geografías anarquistas

"Una cantidad considerable de estudiosos críticos probablemente dan por sentado algunos aspectos del pensamiento anarquista, pero el desarrollo de esta tradición ha sido exiguo dentro de la geografía en los últimos 100 años", escribieron Blunt y Wills (2000, p. 38). "Sin embargo, como muchas personas han cuestionado el fundamento de las así llamadas 'grandes narrativas' y cualquier afirmación de teorías explicativas universales", continúan los autores, "podríamos esperar que el anarquismo sea reconocido plenamente". A la luz de las fundamentales contribuciones de Kropotkin y Reclus a la disciplina geográfica (Breitbart, 1981; Dunbar, 1978; Horner, 1978), y el importante papel del anarquismo en el surgimiento de una praxis geográfica más radical (Breitbart, 1978b; Peet, 1978), es sorprendente que esta vibrante tradición intelectual ha sido, hasta hace poco, ignorada en gran medida por los geógrafos desde finales de los años setenta. Escribiendo en un momento álgido del enamoramiento de la geografía con el colonialismo a finales del siglo XIX y principios del XX, y en claro contraste con figu-

ras contemporáneas como David Livingstone, Halford Mackinder y Friedrich Ratzel, que pasaron sus días fomentando una visión imperialista de la disciplina (Godlewska y Smith, 1994; Kearns, 2009a), Kropotkin y Reclus poseían una perspectiva decididamente antiautoritaria. La teoría de Kropotkin sobre el intercambio recíproco y voluntario de recursos para beneficio común, o "ayuda mutua", fue un desafío directo al darwinismo social que se plasmó en los escritos de Mackinder, Ratzel y, en particular, del biólogo Thomas Henry Huxley (1888) en su ensayo "La lucha por la existencia" (Kinna, 1992). "Tienden a interpretar el mundo de los animales como un sangriento escenario de luchas ininterrumpidas entre seres siempre hambrientos y ávidos de sangre", escribió Kropotkin en su obra magna, *El apoyo mutuo*,

> Gracias a ellos la literatura moderna se ha llenado con el grito de '*vae victis*' (¡Ay de los vencidos!), grito que consideran como la última palabra de la ciencia biológica. Elevaron la lucha sin cuartel por privilegios personales a la condición de principio y ley de la biología pretendiendo que a ella se subordine el ser humano, bajo la amenaza de que de otra manera sucumbirá en un mundo basado en la mutua exterminación.

Al argumentar que la práctica de la ayuda mutua entre animales no humanos socavaba los argumentos que naturalizaban el capitalismo, la guerra y el imperialismo dominantes en el pensamiento geográfico de ese momento, como los darwinistas sociales; sin embargo, Kropotkin, precisamente en sentido opuesto, trató de encontrar en la naturaleza la forma social que quiso legitimar en la sociedad (Kearns, 2004). En consecuencia, la geografía no debía concebirse como un programa de arrogancia imperial, sino como un medio para disipar los prejuicios y hacer realidad la cooperación entre las comunidades (Kropotkin, 1885). Al igual que Kropotkin, su amigo y aliado, la visión anarquista de Reclus estaba igualmente arraigada en la geografía. Reclus fomentó un enfoque integral en el que cada fenómeno, incluyendo a la humanidad, era concebido como inseparable de otros seres vivos y las características geográficas del propio terreno (Clark, 1997). En consecuencia, la Tierra se interpretó como un todo unificado, donde cualquier explicación coherente del mundo requería un reconocimiento simultáneo de todas las múltiples interconexiones entre factores. Para Reclus (1905, citado en Clark y Martin, 2004, p. 5), "es solo a través de un acto de abstracción pura que uno puede presentar un aspecto particular del entorno como si tuviera una existencia discreta, y esforzarse en aislarlo de todos los demás, para estudiar su influencia esencial". Aunque el enfoque aquí era el sistema "natural", el holismo

presente en la obra de Reclus en realidad exigía que los fenómenos sociales se consideraran imbuidos dentro y co-constitutivos de la "geografía universal" natural que él imaginó (véase Reclus, 1894). Para Reclus, la cita anterior tenía una gran relevancia para las ideas prevalecientes sobre la organización humana, ya fueran marxista o neoclásica, como lo fue también para la naturaleza, lo que sugiere las limitaciones de estas dos teorías económicas. Aun así, si bien las ideas de integridad de Reclus inspiraron la ecología social de Murray Bookchin (1990a) y otras tendencias del movimiento ambientalista radical, las implicaciones políticas de su trabajo con respecto a la organización humana han sido esencialmente pasadas por alto por los geógrafos durante más de un siglo. Su continua importancia política, argumentan Clark y Martin (2004), reside en gran parte en su visión igualitaria de una "globalización desde abajo" basada en una perspectiva integral que él reveló y promovió, la cual ofrece una alternativa teórica a las versiones corporativas y estatistas dominantes de la globalización. En contraste con nuestro momento actual, caracterizado por un mundo dividido en "ricos" y "pobres", en el que la geografía diferencial de acceso al capital se adhiere en gran medida a los máximos y mínimos del sistema de Westfalia, Reclus (1905) imaginó un mundo libre y sin estados con "su centro en todas partes, [y] su periferia en ninguna parte" (citado en Clark y Martin, 2004, p. 4).

Si bien la geografía humana contemporánea se ha alejado acertadamente de las consideraciones de la ciencia como el *sine qua non* de la "verdad", mantener el escepticismo y los cuestionamientos de Reclus y Kropotkin frente a las ideologías dominantes de la época tiene mucho que ofrecer a los estudios geográficos contemporáneos y su amplia y poco reflexiva aceptación de los discursos civilizatorios, legales y capitalistas que convergen alrededor del estado. La perpetuación de la idea de que la espacialidad humana requiere la formación de estados se manifiesta como obvia en una disciplina que ha ridiculizado, por un lado, la "trampa territorial" (véase Agnew, 1994; Brenner, 1999), pero, por otro lado, se ha negado de manera confusa a tomar la crítica a la centralidad del estado en dirección a la disolución de este. En consecuencia, los geógrafos contemporáneos no han logrado aprovechar el potencial emancipador de la práctica anarquista, en gran parte ignorando las contribuciones de Hakim Bey (1991b), Murray Bookchin (1990a) y Pierre Clastres (2007) sobre la importancia de configuraciones alternativas *al* estado, favoreciendo en cambio, discusiones en torno a configuraciones alternativas *del* estado, particularmente a través de la teoría marxista. En su forma actual, dicha preocupación se centra en explicar cómo los procesos de neoliberalización facilitan la transformación y la permanencia del estado (véase Agnew, 2009; Harvey, 2005; Peck, 2001), ello en contraste con

los comentarios populares de que la globalización está erosionando el estado y produciendo un mundo sin fronteras que significa el fin de la historia y la geografía (véase Fukuyama, 1992; O'Brien, 1992). En otras palabras, mientras que los geógrafos, utilizando perspectivas marxistas, han debatido y desacreditado vigorosamente las ideas neoclásicas y neoliberales, la geografía contemporánea no ha visto críticas anarquistas al marxismo desarrollarse con la misma fuerza empírica y teórica que su rival radical, una larga labor postergada. Aunque todavía están muy poco representadas en la literatura geográfica, las recientes contribuciones de Paul Chatterton (2002), Keith Halfacree (1999), Nik Heynen (2010) y Anthony Ince (2010b) ofrecen intervenciones introductorias que apuntan hacia las promesas que mantienen las ideas anarquistas tanto en la teoría como en la práctica. Tan bienvenidas como son estas contribuciones, todavía hay una gran cantidad de terreno teórico por explorar para los geógrafos. En particular, pienso en las profundas contribuciones que están realizando académicos que trabajan fuera de la geografía, como Lewis Call (2002), Todd May (1994), Saul Newman (2010) y Rousselle y Evren (2011), y sobre las posibilidades y el potencial del posanarquismo. Si bien las ideas posestructuralistas ahora son comunes en la disciplina, los geógrafos humanos, con pocas excepciones (véase Brown, 2007; Springer, 2015), han explorado el potencial del pensamiento posanarquista.[7] El posanarquismo no es un movimiento que pretenda ir más allá del anarquismo, sino una renovación de las ideas anarquistas a través de la infusión de la teoría posestructuralista, lo que permite retener un espíritu emancipador, al tiempo que se abandona la adherencia plena a la ciencia, así como las epistemologías y ontologías esencialistas que caracterizan el pensamiento anarquista "clásico". Corresponde a los geógrafos radicales comenzar a examinar la importancia contemporánea de la práctica anarquista y las teorías posanarquistas para resistir al capitalismo en lugar de simplemente recapitular esos argumentos centrados en el estado, que no llevan a ninguna parte y solo exigen distribuciones de poder más equitativas dentro del estado. Este, después de todo, en la crítica anarquista clásica, es una institución jerárquica basada en la deferencia a la autoridad. Como lo han reconocido pensadores aparentemente "no anarquistas", como Giorgio Agamben (1998) y Walter Benjamin (1986), es precisamente debido al carácter jurídico-soberano del estado que este realmente nunca puede ser igualitario. Y

---

[6] Otros han explorado de manera general las espacialidades "anarquistas" a través de una lente posestructuralista (véanse Koopman, 2011 y Routledge, 2003b), pero sin incluir esas preocupaciones en la literatura emergente que desarrolla explícitamente una teoría del posanarquismo.

así, los geógrafos deberían preguntar diligentemente, ¿a dónde nos llevan los argumentos supuestamente liberacionistas que continúa proclamando el estado, excepto a la afirmación de las estructuras de jerarquía y dominación?

Si bien no es la única preocupación de los anarquistas, el estado constituye, sin embargo, el locus central del pensamiento anarquista. Aunque los marxistas han cuestionado cada vez más la lógica del poder estatal está fuera del alcance de este capítulo desarrollar una taxonomía que sitúe precisamente dónde se ubican las múltiples variantes del pensamiento marxista con respecto a esta discusión. Sin embargo, con el riesgo de simplificar en exceso la complejidad de las intersecciones entre las dos alternativas principales del pensamiento socialista, es justo decir que la cuestión del estado supone la distinción inicial entre el marxismo y el anarquismo. De hecho, la principal división entre el anarquismo y el marxismo surgió de las diferencias de opinión sobre el grado de autonomía otorgada a los trabajadores en la coyuntura posrevolucionaria y la cuestión estrechamente relacionada del monopolio de la violencia. Los anarquistas rechazaron cualquier monopolio de este tipo basándose en la premisa de que la violencia es, ante todo, la dimensión primaria del poder estatal y, en consecuencia, cualquier estado, ya sea controlado por la burguesía o capturado por los trabajadores, inevitablemente llegará a funcionar como un instrumento de dominación de clase. En contraste, los marxistas creían que debido a que antes del socialismo una clase minoritaria gobierna la mayoría de las sociedades, el logro de una sociedad sin clases requiere que la clase previamente desfavorecida se apodere del estado y adquiera un monopolio sobre la violencia. Sin embargo, el deseo de derrocar el estado y crear un sistema socialista liberado a través del poder despótico es una contradicción que los anarquistas rechazaron. La noción marxiana relacionada con la desaparición gradual del estado fue vista de manera similar como una contradicción. Como Mikhail Bakunin (1953, p. 288) observó

> Si su Estado va a ser un verdadero Estado popular, ¿por qué debería entonces disolverse? … [Los marxistas] dicen que este yugo estatal, la dictadura, es un medio de transición necesario para lograr la emancipación del pueblo: el anarquismo o la libertad es el objetivo, el estado o la dictadura son los medios. Así, para liberar a las masas trabajadoras, primero es necesario esclavizarlas.

Esta notable inconsistencia consternó a los anarquistas, y durante la Primera Internacional esta discrepancia se convirtió en la división fundamental entre los socialistas. Mientras que el marxismo representaba tradicionalmente el margen estatista del espectro político socialista, o al menos aceptaba al estado en térmi-

nos utilitarios como un medio para un fin a través de una dictadura provisional del proletariado, el anarquismo siempre ha pertenecido al socialismo libertario, rechazando la idea de que un estado reformado se desvanecerá y llevará a una condición emancipada.

El colonialismo está muerto, ¿larga vida al colonialismo?

No me entusiasma la admiración de Marx por el capitalismo. Marx y los economistas políticos clásicos vieron el capitalismo a través de una lente optimista similar, solo que Marx moderó su opinión al sugerir que era una fase necesaria en el camino hacia el comunismo y no un estado final glorioso, como sucedió con el proyecto liberal de Adam Smith. Un siglo después, Bill Warren, posiblemente uno de los escritores más controvertidos dentro de la tradición marxista, retomó este aspecto de la obra de Marx. Warren (1980, p. 136) argumentó que "el imperialismo fue el medio a través del cual las técnicas, la cultura y las instituciones que habían evolucionado en Europa occidental durante varios siglos (la cultura del Renacimiento, la Reforma, la Ilustración y la Revolución Industrial), esparcieron sus semillas revolucionarias en el resto del mundo". Interpretó correctamente la relación integral entre capitalismo e imperialismo, pero retrató al imperialismo como un "mal necesario" en el camino hacia un bien mayor. La banalidad en la representación del imperialismo por parte de Warren le aseguró un número sustancial de detractores, pero realmente estaba retomando el marxismo expresado en *El Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 2002), en el cual, aunque Marx condenó la violencia de la acumulación primitiva, mantuvo la "opinión sobre esta expropiación violenta como necesaria para fomentar las capacidades humanas" (Glassman, 2006, p. 610). A pesar de encontrar al capitalismo moralmente repugnante en comparación con el modo de producción feudal que lo precedió, Karl Marx (1976) reconoció que el capitalismo tenía varias virtudes, como ser increíblemente productivo, suscitar la creatividad humana, provocar cambios tecnológicos impresionantes y marcar el comienzo de formas de gobierno potencialmente democráticas. Es este lado optimista de Marx, el cual Warren (1980) retomó al argumentar que, en una etapa temprana, la exploración y la ocupación de nuevos territorios por parte del capitalismo se llevó a cabo bajo la apariencia del colonialismo e imperialismo y, aunque esta forma de capitalismo supuso un agravio para aquellos territorios que fueron ocupados, también conllevó importantes beneficios. Se decía que los niveles de educación habían mejorado, se pensaba que la esperanza de

vida había aumentado y se consideraba que la forma de control político era más democrática que la que existía antes del colonialismo.

Si todo lo anterior suena familiar se debe a que esencialmente es el mismo conjunto de principios discursivos que actualmente guían la neoliberalización, la cual David Harvey (2003) reconoció apropiadamente como un "nuevo imperialismo". Así, se repite una y otra vez que las condiciones de vida de las personas han mejorado, y aunque imperfecto en su ejecución, lo que se atribuye en gran medida a la continua "interferencia" del estado en los mercados, eventualmente el efecto del beneficio gradual que reciben los pobres por el aumento de riqueza de los ricos dará sus frutos y la utopía prometida se materializará. En lugar de esperar a que el mercado solucione las cosas según su propia agenda, Marx en cambio quería acelerar el paso para llegar a un contrato social igualitario a través de la revolución. Para ser más claros, no estoy sugiriendo aquí una correspondencia ideológica entre el marxismo y el neoliberalismo, sino que busco aclarar cómo ambos se basan en la noción de que el estado puede ser utilizado como un medio para lograr un fin, esto es, una fase "liberada". En contraste, una posición anarquista rechaza la violencia que vincula al estado, el imperialismo y el capitalismo, y no se impresiona con el tono utilitario del pensamiento marxista. Los medios del capitalismo y su violencia no justifican la eventual llegada a una fase de comunismo, ni este fin justifica tales medios. Esta perspectiva particular del pensamiento marxista se asemeja al neoliberalismo, y aunque el estado final utópico se conceptualiza de manera diferente, el penúltimo medio para lograr el "producto final" es virtualmente el mismo. Si bien los posmarxistas han apropiadamente puesto en primer plano al género, el sexo, la etnia, la raza y otras categorías ostensiblemente "no capitalistas" como importantes aspectos de diferenciación que marcan jerarquías, desigualdades y violencias de nuestro mundo bajo la égida del neoliberalismo (Wright, 2006), el anarquismo va más allá al rechazar la violencia sustantiva que está imbricada dentro y aceptada implícitamente por el enfoque histórico lineal de Marx basado en "etapas de desarrollo". Como alguna vez argumentó Emma Goldman (2003, pp. 260-261), "no hay mayor falacia que la creencia de que los objetivos y propósitos son una cosa, mientras que los métodos y las tácticas son otra… Los medios empleados se convierten, a través del hábito individual y la práctica social, en parte integral del propósito final; lo influyen, lo modifican, e inmediatamente los objetivos y medios se vuelven idénticos". Si bien la "Emma Roja" era anarquista, tal inquietud frente al utilitarismo y el esencialismo del pensamiento marxista pueden considerarse de manera similar como la génesis del posestructuralismo (Peters, 2001), el cual en cambio se centra en la comple-

jidad y heterogeneidad de nuestra condición actual y niega teorías totalizadoras a través del rechazo de "verdades" absolutas.

Aunque la crítica posestructuralista se ha convertido rápidamente en una de las variantes filosóficas más vibrantes dentro de la disciplina, y Foucault, Deleuze y Lacan han cultivado críticas fructíferas en el terreno fértil del pensamiento antiestatal (May, 1994; Newman, 2001), la geografía humana contemporánea se ha demorado en considerar ideas que demandan el fin de Leviatán. Solo puedo especular sobre las razones de esta omisión, pero parece que el predominio de las ideas marxistas ha tenido un papel significativo en ello. El marxismo tradicional, y su adopción de la ideología estatista, ha sido considerado en toda su extensión en la literatura geográfica, donde la influencia de Harvey (1973, 1982, 2005, 2009) cobra mucha importancia. Así, aunque en ocasiones las formas de organización estatista han sido deploradas por geógrafos políticos críticos de la visión geopolítica limitada que ofrecen perspectivas centradas en el estado (véase Johnston, 2001; Taylor, 1996), no obstante, han adquirido en cierta medida una condición de lugar común dentro de la disciplina. El estado generalmente es aceptado implícitamente o no está sujeto al tipo de análisis que profundiza en sus preceptos fundamentales, aunque geógrafas feministas han ayudado a redefinir los parámetros a través de los cuales se concibe al estado (véase England, 2003; Gibson-Graham, 1996; Sharp, 2007). No obstante, una parte significativa de la geografía humana contemporánea ha planteado la cuestión del estado solo en la medida en que determina cómo el neoliberalismo ha reconfigurado su orientación, donde geógrafos marxistas piden versiones renovadas y reimaginadas de bienestar social (Harvey, 2005; Peck, 2001) y geógrafos posestructuralistas argumentan que la gubernamentalidad hace que el estado sea casi invisible a través de sujetos autorreguladores y autocorrectivos (Barry, Osborne y Rose, 1996; Larner, 2000). Apenas se nota la capacidad que esto último tiene para revelar las fuerzas en curso de las lógicas estatistas y la violencia engendras a través de racionalidades disciplinarias alteradas y variaciones de técnicas de control biopolítico, por no decir nada de la correspondencia del posestructuralismo con el pensamiento anarquista (véase Newman, 2010).

Esta geografía radical conserva un enfoque decididamente estatista, quizás también traiciona los orígenes coloniales de la disciplina y vacila en romper con los viejos hábitos disciplinarios. Sin embargo, el estado-nación contemporáneo, siguiendo a Benedict Anderson (1991) y Michael Billig (1995), debe entenderse como una réplica a pequeña escala del estado colonial. Aunque se diferencian en su difusión y distribución a través del espacio, tanto los poderes de estados nacionales como coloniales expresan los mismos principios violentos de unos pocos

privilegiados ejerciendo influencia sobre otros e imponiendo una identidad singular a formas precedentes de imaginar la pertenencia. Marx no fue ajeno a esta crítica, pero frente a ello nuevamente expuso un ideal utilitario. A medida que el capitalismo se extendió por todo el mundo, dio lugar a poderosos movimientos de resistencia de trabajadores y campesinos oprimidos, dirigidos por vanguardias, que Marx suponía eventualmente permitirían trascender el capitalismo. En casos particulares, Marx apoyó las luchas nacionalistas, considerando al nacionalismo como otra "etapa en el desarrollo" hacia un futuro internacionalismo dirigido por trabajadores (Lewis, 2000). Sin embargo, desde una perspectiva anarquista, es difícil ver el fin emancipador cuando los medios están imbuidos en violencia. Lo que realmente representa la "liberación nacional" es el intercambio de un grupo de élites por otro, y por tanto una forma de colonialismo por otra. Aunque la expresión territorial se ha reducido, la lógica subyacente permanece sin cambios. Así como el estado colonial buscó, y con frecuencia pudo imponer, un monopolio sobre la violencia, la lucha por crear el estado-nación es también una lucha por el monopolio de la violencia (Harris, 2004). Lo que se crea en ambos casos, sea un estado colonial o nacional, es, en sí mismo, un medio de violencia. Al reconocer esta relación, a pesar del "apropiado marco de entendimiento poscolonial" que continúa privilegiando al estado propuesto por Gillian Hart (2008, p. 680), ser "poscolonial", en cualquier sentido significativo, implica ser también "posestatista" o anárquico, en tanto que las jerarquías, el orden, la autoridad y la violencia sobre los cuales se han construido estos proyectos estatales paralelos se rechazan abiertamente. Además, el internacionalismo, por definición, nunca puede realmente trascender el estado; en cambio, continúa presuponiendo y asumiendo la existencia de naciones. Al llamar a la cooperación transgeográfica, entre estas, el internacionalismo de Marx no trasciende la noción de estado-nación como la unidad fundamental de pertenencia.

¿Por qué, entonces, la geografía radical contemporánea no ha desarrollado una "perspectiva anticolonial" que responda al desafío posestatista, como tal perspectiva realmente lo exige, de acuerdo con Anderson (2005)? Reclus y Kropotkin demostraron hace mucho tiempo que la geografía se adapta bien a las ideas emancipadoras, y "no fue una casualidad que dos de los principales anarquistas de finales del siglo XIX también fueran geógrafos" (Ward, 2010, p. 209). Existe un extraordinario potencial latente dentro de la geografía radical contemporánea para devenir aún más radical en sus críticas y por tanto más emancipadora en su enfoque, al adoptar un *ethos* anarquista. El anarquismo es capaz de reconocer el capitalismo, el imperialismo, el colonialismo, el neoliberalismo, el militarismo, el nacionalismo, el clasismo, el etnocentrismo, el orientalismo, el se-

xismo, la discriminación por edad, la discriminación de niños, el capacitismo, el especismo, la homofobia, la transfobia, la soberanía y el estado como facetas interrelacionadas de dominación. La constitución mutuamente fortalecida de estas diversas dimensiones de "arquía" significa, por tanto, que eximir alguno de estos cuestionamientos críticos es perpetuar esta aglomeración aniquiladora en su conjunto. Esto significa que ninguna lucha puede esperar a ninguna otra. Es todo o nada, y el privilegio *a priori* de los trabajadores, las vanguardias o cualquier otra clase sobre los demás debe ser rechazado sobre la base de su incipiente jerarquía.

Imaginando alternativas

La cuestión de las alternativas al estado es primordial para los escépticos del anarquismo. En este sentido, David Harvey (2009, p. 200) pregunta: "¿Cómo funcionará realmente la reificación de este ideal anarquista en el espacio y el tiempo absolutos?". Si bien los anarquistas han teorizado múltiples posibilidades, que van desde la colectivista a la individualista, sindicalista a mutualista, voluntario a comunista, yo abogo por un enfoque no doctrinario, posanarquista, y, en consecuencia, mi respuesta es primero negarme a ofrecer una visión generalizada y prescriptiva de cuáles formas de organización social creo que debería desarrollarse. La respuesta a esta pregunta no debe ser determinada por un solo individuo, sino colectivamente a través del diálogo continuo y la innovación adaptativa continua. En este sentido, la crítica de Harvey al anarquismo es problemática en dos aspectos. Primero, ¿cuándo el espacio y el tiempo han sido "absolutos", más que bajo la lente reduccionista del positivismo? Esta valoración desmiente el propio reconocimiento de Harvey sobre la influencia dialéctica del espacio y el tiempo, expresada como "espacio-tiempo". En segundo lugar, intenta aplicar los principios del pensamiento marxista y su perspectiva "basada en la sucesión de etapas" a una posición filosófica que evita tal linealidad predeterminada. Harvey conceptualiza la producción de lugares como la finalidad de una perspectiva política, ello posiciona erróneamente al anarquismo como un *proyecto* aparentemente completable, el ideal compartido tanto del marxismo como del neoliberalismo, en lugar de apreciarlo como un *proceso* vivo, activo y siempre cambiante. Algunos pueden ver mi posición moderada como una evasión, pero quiero recordar a los lectores que cualquier intento de prescribir un modelo fijo aislado del cuerpo social más grande recapitula tanto el proyecto neoliberal como una disposición autoritaria, ya que cada uno argumenta a favor de una manera de hacer las cosas. También refuerza la arrogancia o ignorancia de los así llamados expertos al su-

poner que saben lo que es mejor, sin apreciar sus propias limitaciones (Mitchell, 2002). Incluso Donna Haraway, tan brillante pensadora que es, una vez expuso sus propias limitaciones al declarar: "Casi he dejado de imaginar cómo podría ser un mundo que no sea capitalista. Y eso me asusta" (Harvey y Haraway, 1995, p. 519). Este miedo debería igualmente ser evocado cuando uno reflexiona críticamente sobre el estado y su aparente omnipresencia devoradora. Tratamos esta forma particular de organización jerárquica y dominio territorializado como si fuera inevitable, y al hacerlo, olvidamos prontamente que la mayor parte del tiempo que los humanos han habitado el planeta Tierra se ha caracterizado por una organización no estatista. El estado no es, pues, más inevitable de lo que se le necesita.

El neoliberalismo es particularmente virulento en la medida en que contribuye con un nuevo elemento al olvido colectivo, pues reconfigura el estado de tal manera que facilita no darse cuenta de sus continuos efectos nocivos (Springer, 2010b). El discurso detrás de esta ilusión de disolución del estado intenta convencernos de que el neoliberalismo representa nuestra liberación como individuos, emancipándonos de las cadenas de lo que denomina como "gran gobierno". Sin embargo, diversos estudios han demostrado ampliamente que el estado sigue siendo importante para las configuraciones neoliberales (véase England y Ward, 2007; Peck, 2001). Del mismo modo, el monopolio de la violencia que el estado reclama para sí mismo sigue siendo tan contundente y opresivo bajo la lógica disciplinaria de un estado neoliberal como lo hace bajo cualquier otra configuración, a pesar de los momentos de aparente democracia que nos hacen sentir bien (léase "autoritarismo electoral"). Lo que realmente se pierde a través de la supuesta "eficiencia" del estado en el neoliberalismo son, obviamente, las prestaciones colectivas y sociales otorgadas previamente a los ciudadanos. Esta "reducción" da como resultado el colapso de la confianza social, anticipando prontamente el mito hobbesiano y darwiniano de todos contra todos, donde solo los fuertes sobreviven. Se alienta a las personas a que no busquen el apoyo mutuo en sus actividades diarias o incluso cuando las cosas se ponen difíciles, sino que simplemente dejen de ser "perezosas" y se pongan a trabajar. El discurso neoliberal coloca al sistema en sí más allá de cualquier crítica, de manera que cualquier "anomalía" existente, como el empobrecimiento o el desempleo, se descartan como fallas propiamente personales. Aquellos que no "tienen éxito" en este juego perverso son fácilmente descartados por el estado neoliberal punitivo a través de su criminalización. El encarcelamiento se considera una solución más viable que abordar las crecientes desigualdades y la pobreza que actualmente aqueja a la mayoría (Peck, 2003). Esta estratagema disciplinaria es particularmente desgastante

pues, para que se realice el poder popular, las condiciones de cooperación social deben estar presentes, lo que significa simplemente que las personas deben tener confianza entre sí.

El neoliberalismo en particular, y el capitalismo en general, operan para destruir la confianza haciéndonos competir entre nosotros y sacar provecho de la vulnerabilidad de los demás. De manera similar, el estado destruye la confianza advirtiéndonos que el *homo homini lupus* se convertirá en la regla, en ausencia de un poder soberano (Cohn, 2010). Para restablecer la confianza, parecería que destruir únicamente al capitalismo no es suficiente. Al reclamar una realidad posneoliberal, es decir, la realización de un contexto que rompa completamente con el actual *Zeitgeist*, también deben ser desmantelados la soberanía y el propio estado. Al hacerlo, en un primer momento, se plantea la aparente problemática de llegar del *aquí* a *allá* y del *ahora* al *porvenir*. Aunque Neil Smith (2010) posiciona la idea de la revolución como algo que ya no es tan relevante, ejemplifica la actual obsesión de la izquierda con esta idea al sugerir que la reciente crisis financiera debe ser la base sobre la cual se renueve el "imperativo revolucionario". Aun así, querer que una revolución global emerja de la reciente crisis económica otorga un papel instrumental a un solo sistema económico global, lo que por extraño que parezca resucita al neoliberalismo en tanto que monolítico (para una crítica al respecto, véase Springer, 2010c). Por su parte, mientras compadecía a las víctimas del colonialismo, Marx se consoló pensando que estos abusos de gran alcance solo apresurarían el día en que una crisis consumiría al mundo entero, inaugurando así el impulso revolucionario que tanto deseaba. Este es un enfoque demasiado pasivo, porque si la revolución es el resultado de una crisis capitalista, entonces implica una política definida por la espera del día en que "todo lo que es sólido se desvanezca en el aire" (Marx y Engels, 2002, p. 223). Aquí es significativo mencionar la insistencia de Anselme Bellegarrigue (1848) de que "no hay, en verdad, contrarrevolucionarios peores que los revolucionarios; porque no hay ciudadanos peores que los envidiosos".

La cuestión de la pérdida de confianza se vuelve particularmente aguda en la coyuntura del "desvanecimiento", porque, como advirtió Pierre-Joseph Proudhon (2005, p. 108), es "peligroso esperar hasta los momentos de crisis, cuando las pasiones se inflaman excesivamente debido a la angustia generalizada". En el tiempo transcurrido desde que se produjo el primer impacto de la crisis a fines de 2008, lamentablemente es cada vez más evidente lo factible que es, en ausencia de confianza, la aceptación de alternativas racistas, nacionalistas y fundamentalistas. En lugar de esperar el momento en que se rompa el dique, los geógrafos podrían, en cambio, adoptar anárquicamente el *aquí* y el *ahora* como

el espacio-tiempo en el que realmente se viven nuestras vidas (véase Vaneigem, 2012). Reconociendo el poder de esta inmediatez en tanto emancipadora en sí misma, pues renueva la posibilidad de que podemos rechazar inmediatamente nuestra participación en los patrones consumistas, las prácticas nacionalistas y los posicionamientos jerárquicos que confieren legitimidad al orden existente y, en cambio, comprometemos con una cultura *DIY* de acción directa, contra la alienación y de ayuda mutua (Graeber, 2009b; Halfacree, 2004; Trapese Collective, 2007). En correspondencia con la afirmación de J. K. Gibson-Graham (2008) de que "otros mundos son posibles", y de la preocupación de Sara Koopman (2011) por la lucha contrahegemónica no violenta de lo que ella llama "alter-geopolítica", el poder del *aquí* y *ahora* nos posibilita aún más la libertad de imaginar y comenzar a prefigurar las instituciones libres alternativas y las asociaciones voluntarias que facilitarán la transición hacia un futuro verdaderamente poscolonial-posneoliberal. Sin embargo, la importancia de imaginar alternativas al orden actual no es establecer un programa fijo para siempre, sino proporcionar un punto de alteridad o exterioridad como una forma de cuestionar los límites de este orden (Newman, 2010). Como afirma Roger Baldwin (2005, p. 114), "estos no son sueños para un futuro lejano, ni una etapa que se debe alcanzar cuando otras etapas ya se han completado, sino procesos del día a día que encontramos en todas partes y que podemos avanzar o frenar". Es únicamente en el preciso espacio y el momento de rechazo, el *aquí* y el *ahora*, que los individuos tienen el poder para trazar sus propios caminos, libres de la guía coercitiva de una autoridad soberana o la influencia seductora de un académico paternalista. Donde los geógrafos están realmente bien posicionados para contribuir, como lo han demostrado las pensadoras feministas (véase Lawson, 2009; Nolin, 2010), es en torno al tema de la construcción de la confianza al romper con prejuicios e intervenir con renovadas energías creativas enraizadas en el cultivo de capacidades emocionales y la vida cotidiana como los terrenos reales de la interacción humana. Al involucrar el "giro afectivo" (Thien, 2005) en la comprensión de la conectividad emocional y las políticas de afinidad como la base fundamental sobre la cual podría tener lugar una transformación duradera, es en tal intimidad e inmediatez que las posibilidades de las geografías anarquistas pueden ser dirigidas productivamente. En lugar de priorizar los particularismos de clase, como lo es el imperativo marxista, o rendirse a la política racista, como lo haría el neoliberalismo (Goldberg, 2009), el anarquismo exige que cualquier proceso de emancipación se imbuya con relaciones no universales, no jerárquicas y no coercitivas basados en la ayuda mutua y en compromisos éticos compartidos (Day, 2005).

En última instancia, lo que el anarquismo ofrece es precisamente lo opuesto al neoliberalismo. Al cancela el elitismo y el autoritarismo inherentes al estado, el anarquismo busca acoplar los bienes colectivos producidos a través de la cooperación humana según las necesidades, un proceso que no requiere un marco administrativo, sino que gira en torno a una ética de reciprocidad. Una perspectiva anarquista reconoce además que las nuevas formas de organización latentes que podrían evolucionar más allá de la lógica territorial del estado deben existir en un proceso continuo de reflexividad y revisión por parte de quienes las practican a fin de sofocar todas y cada una de las jerarquías potenciales antes de que se les permita germinar. Las geografías anarquistas de cooperación deben nacer fuera del orden existente, de los sitios que el estado no ha podido apropiarse, y de las infinitas posibilidades que las lógicas estatistas ignoran, repelen, saquean y niegan. Como Kropotkin (2002a, p. 153) elocuentemente explicó:

> Si bien todos están de acuerdo en que la armonía es siempre deseable, no existe tal unanimidad acerca del orden, y menos aún acerca del "orden" que se supone debe reinar en nuestras sociedades modernas; de modo que no tenemos ninguna objeción al uso de la palabra "anarquía" como una negación de lo que a menudo se ha descrito como orden.

Las geografías anarquistas son aquellas fuerzas potenciales que persiguen perpetuamente al estado, considerando el hecho de que estas son simplemente una posibilidad socio-espacial entre un número ilimitado de posibilidades. Sin embargo, las alternativas al estado no surgen del orden que rechazan, incluso si este orden es contradictorio y opresivo, sino de la profusión anárquica de fuerzas ajenas a este orden y de esas posibilidades que este orden busca dominar y distorsionar (Colson, 2001). En consecuencia, los geógrafos radicales tienen mucho que aprender al desarrollar conexiones más profundas con aquellos pueblos, como las tribus indígenas de Zomia, que continuamente han burlado al estado y dominado lo que James C. Scott (2009) llama el "arte de no ser gobernado". Lo que está en juego aquí no es el fin del estado, ni la realización de una política del estadio final, sino una lucha "infinitamente demandante" de evasión perpetua, disputa y solidaridad (Critchley, 2007). No se nos exige que veamos al estado como el sitio exclusivo del cambio sociopolítico o como el centro único de un paradigma revolucionario, como han sido con demasiada frecuencia el caso con los precedentes históricos (Holloway, 2002). En consonancia con el epígrafe que abre este capítulo, podemos enfocar nuestra ira y tristeza hacia adentro, donde la continua indignación por nuestra buena fortuna puede llevarnos a una

realineación de nuestra brújula ética, obligándonos a resistir y rechazar junto a otros menos afortunados que nosotros. La empatía es la muerte de la apatía, y comienza *aquí* y *ahora* y no cuando el estado se hace más eficiente, desaparece o es desmembrado.

El futuro radical

La palabra radical proviene etimológicamente del latín *radix*, que significa "raíz". Los geógrafos radicales contemporáneos harían bien en explorar esta dimensión original al (re)examinar las contribuciones de Kropotkin y Reclus, quienes criticaron sin temor la dominación colonial en un momento en que la geografía dominante marchaba de la mano del proyecto imperialista. Pero la geografía radical de hoy necesita más que las percepciones y entendimientos del pasado; también requiere un futuro, una inyección de nuevas ideas que abarquen los avances intelectuales realizados por el pensamiento posestructuralista y feminista para ir más allá de lo que ya es "conocido". Dentro de los estudios anarquistas, la frontera crítica de este esfuerzo filosófico está en el posanarquismo, el cual no busca trascender un anarquismo "pasado" sino rechazar los fundamentos epistemológicos de las teorías anarquistas "clásicas" y su adhesión a los esencialismos del método científico. En consecuencia, el pensamiento posanarquista busca revitalizar la crítica anarquista al expandir su concepción de dominación del estado y el capitalismo para abarcar las redes indirectas, sobredeterminadas y multivariadas que caracterizan el poder contemporáneo, y al eliminar sus marcos normativos y "naturalistas" que comprenden conocimientos situados y empáticos. Aplicar esta crítica filosófica a la geografía radical requiere, hoy, que uno tome decisiones éticas y emocionales de manera consciente, "ya sea alinearse con la estabilidad de los vencedores y gobernantes, o –el camino más difícil– considerar esa estabilidad como un estado de emergencia que amenaza a los menos afortunados con el peligro de la extinción completa" (Said, 1993, p. 26). Elegir lo último requiere un esfuerzo continuo por quebrantar el "sentido común" del gobierno neoliberal, ya que el gobierno no representa simplemente las estructuras políticas o los protocolos de gestión del estado, sino que el gobierno de la conducta de individuos y grupos; significa "estructurar el posible campo de acción de otros", su *dirección* y su *ubicación* (Foucault, 1982, p. 790).

Este es un proceso que muchos geógrafos ya están examinando a través de la reflexión en torno a las implicaciones del poder (Crampton y Elden, 2007; Sharp *et al.,* 2000) y la investigación acción participativa (Kindon, Pain y Kesby, 2007),

y a través de la teoría no representativa (Thrift, 2007), aunque sin un vínculo explícito con la crítica anarquista. Sin embargo, si los horizontes impredecibles del espacio-tiempo aseguran que nuestras experiencias vividas sean *performances* continuas que desafían las divisiones teóricas de identidades predeterminadas y subjetividades codificadas, entonces ¿qué es más "realista" que reconocer los medios en perpetuo despliegue del anarquismo? Por tanto, las geografías anarquistas buscan idealmente cuestionar la espacialidad sobre la cual se basa la gobernabilidad y abogar por un "campo de acción" no estructurado, donde los individuos puedan decidir voluntariamente o colectivamente su propio *rumbo*, libres de la presencia y las presiones de cualquier autoridad superior o definitiva. Tal liberación frente a todas las variantes del poder soberano no se encuentra arraigada en ideas de sujeción, como en la "trampa territorial" del estado, sino en la inexorable afirmación de la libertad a través de asociaciones procesales de afinidad que pueden ser totalmente transitorias o ligeramente más permanente (Day, 2005). La posibilidad radica, sin embargo, en que cualquier afiliación es libre de condensarse o disolverse en condiciones de libre voluntad y elección individual, donde ninguna presencia, como el monopolio de la fuerza o el control independiente de los medios de producción, impone la subyugación o la continuidad comunitaria. "La libertad como medio suscita más libertad", dijo Vernon Richards (1995, p. 214) sobre la postura anarquista. "Para aquellos que dicen que esto lo condena a uno a la esterilidad política y a confinarse a la Torre de Marfil, nuestra respuesta es que el "realismo" y su "circunstancialismo" conducen invariablemente al desastre. Creemos… que es más realista… influir en las mentes mediante la discusión que moldearlas por medio de la coerción".

La geografía política de las fronteras y los límites se volvería infinitamente más intricada, superpuesta y variable en el anarquismo, hasta el punto de que intentar mapearlos en un orden rígido o cuadriculado, como es la noción epistemológica detrás de la cartografía moderna, sería un ejercicio inútil. Dicha cartografía, ya sea literalmente, en un mapa real, o a través de técnicas como el censo y el museo, es constitutiva de la lógica del estado (Anderson, 1991), y el propósito de las geografías anarquistas debe ser disolver cualquier esquema de categorización y clasificación de este tipo que promueven la permanencia espacio-temporal. Esto no sugiere que el anarquismo se reduzca al caos, sino que cualquier organización geográfica se desarrollaría como una ética de empatía en lugar de una política de diferencia, ya que esta última siempre se moldea a través de la opresión. El anarquismo, organizado espacialmente en estos términos, nos permitiría reconocer cabalmente a las personas en lugar de intentar convertirlas en sujetos o ciudada-

nos que se ajusten a espacios diferenciados y metas políticas segmentadas. Peter Kropotkin (1885, p. 943) articuló una visión similar cuando escribió:

> En nuestro tiempo de guerras, de autovanagloria nacional, de celos y odios nacionales competentemente alimentados por personas que persiguen sus propios intereses egoístas, personales o de clase, la geografía debe ser… un medio para disipar estos prejuicios y crear otros sentimientos más dignos de la humanidad.

En consecuencia, las geografías anarquistas se pueden caracterizar productivamente por su integralidad, donde se rechazan todos los intentos de construir falsas dicotomías de separación y, en cambio, se reconoce que la humanidad está íntimamente entrelazada en todos los procesos y flujos de todo el planeta (Massey, 2005). Una reconceptualización tan radical de la disciplina la haría, realizando la visión de Élisée Reclus (1894), conceptualmente similar a las Joyas de Indra de la filosofía budista y la hipótesis de Gaia, en tanto que los intentos de segmentar lo político, económico, social, cultural, ambiental, y cualquier otra variante "subdisciplinaria", se verían como fabricaciones que pretenden domesticar, ordenar, restringir, particionar y contener el todo irreductible.

Están emergiendo nuevas formas de afinidad, como la "ética relacional de la lucha" (Routledge, 2009a), donde ya no se concibe al trabajador como agente del cambio histórico, sino como manifestantes anticapitalistas que componen un grupo heterogéneo que desafía la subjetivación universal de la identidad del proletariado (Notes from Nowhere, 2003). Tal reconocimiento podría constituir un punto de partida para desestabilizar la posición ortodoxa que el marxismo sostiene dentro de la geografía radical actual. Esta forma emergente de lucha claramente no está interesada en formular estrategias que repliquen las estructuras representativas tradicionales, lo que significa un cambio de paradigma donde en vez de generar cambios desde el estado realinea su perspectiva hacia movimientos autónomos que se oponen a aquel (Pickerill y Chatterton, 2006). En este contexto, Saul Newman (2010, p. 182) identifica una serie de nuevas preguntas y desafíos políticos: "libertad más allá de la protección, democracia más allá del estado, política más allá del partido, organización económica más allá del capitalismo, globalización más allá de las fronteras, y vida más allá de la biopolítica". Sin embargo, estas no son solo cuestiones políticas; cada una es, también, profundamente geográfica. Aunque los geógrafos ya están examinando estas mismas cuestiones, se ha prestado poca atención a las formas en que el anarquismo podría fomentar una investigación más rigurosa en relación con estas geografías emergentes. En consecuencia, conceptualizar un "camino a seguir", más allá de

las restricciones dominantes del neoliberalismo y las animosidades duraderas del colonialismo, requiere un acercamiento más profundo a las filosofías anarquistas. Comprometer la geografía radical con una agenda anarquista requeriría la negación de la falsa dicotomía que la disciplina mantiene entre, por un lado, la academia como espacio de producción de conocimiento y, por el otro, la sociedad en general como el dominio de la lucha social (Autonomous Geographies Collective, 2010). En consecuencia, la intensificación de las redes de solidaridad con quienes participan en la acción directa en las calles bien puede ser el futuro de la geografía radical. A partir de aquí, las ideas que permiten nuevas imaginaciones geográficas y materializaciones que trascienden la política basada en el estado pueden florecer; formas más "glocalizadas", efímeras y voluntarias de organización no institucional pueden igualmente florecer, y la teoría de la ayuda mutua de Kropotkin (2008), junto con las contribuciones de Reclus a los ideales de libertad humana (1894; véase también Fleming, 1988), pueden tratarse con la misma contemplación que Marx ha recibido hasta ahora por parte de los geógrafos radicales. El anarquismo, como Kropotkin (1885) reconoció hace más de un siglo, es "lo que la geografía debería ser".

Capítulo 3. Retornar a las raíces radicales de la geografía

La sociedad anarquista, una sociedad que se organiza sin autoridad, existe siempre, como una semilla bajo la nieve, enterrada bajo el peso del Estado y su burocracia, el capitalismo y sus desperdicios, privilegios y sus injusticias, el nacionalismo y sus lealtades suicidas, las diferencias religiosas y su separatismo supersticioso… Lejos de ser una visión especulativa de una sociedad futura, [el anarquismo] es una descripción de un modo de organización humana, arraigado en la experiencia de la vida cotidiana, que opera al lado de, y a pesar de, las tendencias autoritarias dominantes de nuestra sociedad.
Colin Ward

A menudo se dice que los anarquistas viven en un mundo de sueños por manifestarse, y no ven las cosas que suceden hoy. Las vemos muy bien, y en sus verdaderos colores, y eso es lo que nos hace llevar un hacha al bosque de los prejuicios que nos acosa.
Piotr Kropotkin

En respuesta al influyente ensayo de David Harvey (1972) sobre la teoría revolucionaria y contrarrevolucionaria en la geografía, que en retrospectiva inauguró efectivamente un "giro radical" en la disciplina, Steen Folke (1972) esbozó su argumento en torno a "por qué la geografía radical debe ser marxista". La extracción social de clase media-alta de la mayoría de los académicos y la apreciación de que la geografía, hasta ese momento, se había desarrollado en gran medida de una manera que expresaba las fuerzas sociales dominantes preocupaban a ambos académicos. Estas críticas fueron bien recibidas pues deberían haberse adoptado mucho antes, pero el problema con estas dos aproximaciones es que las ideas anarquistas estaban ausentes, lo cual es preocupante precisamente porque existió una tradición anterior de geografía radical, y de hecho prosperó, un siglo antes de que Folke reivindicara la geografía radical como exclusivamente marxista. La profunda influencia de Harvey y su prolífica producción desde ese momento simplemente consolidaron lo que Folke había considerado obligatorio. La geogra-

fía radical, al menos hasta fines de los años ochenta y principios de los noventa, cuando la crítica feminista comenzó a exigir nuestra atención, se había vuelto esencialmente sinónimo de análisis marxista. Sin embargo, ¿cómo podría una geografía "radical" ser verdaderamente radical sin desenterrar los cimientos que habían sido establecidos por las geografías anarquistas de Élisée Reclus y Piotr Kropotkin? Los dos fueron extremadamente influyentes en su época: cada uno había escrito una copiosa literatura geográfica radical desde una perspectiva anarquista en el ocaso del siglo XIX. ¿Acaso Folke no consideraba importante explorar estas raíces? De hecho, el uso contemporáneo de la palabra radical proviene del inglés de la Edad Media que significaba "formar la raíz" y, más temprano, del latín *radix*, que significa literalmente "raíz". Entonces, ¿cómo puede la geografía afirmarse como "radical" sin considerar esta tradición anterior del pensamiento geográfico anticapitalista? En lo que se ha convertido en una larga carrera en estudios geográficos críticos, el trabajo de Harvey ha mencionado muy poco a Kropotkin y Reclus, y cuando ha abordado sus trabajos, lo ha hecho con un cierto sentido de ambivalencia.[8]

Para crédito de otros geógrafos radicales que surgieron en la década de 1970, académicos como Richard Peet (1975; 1978), Myrna Breitbart (1975), Bob Galois (1976) y Gary Dunbar (1978) realmente consideraron los trabajos de Kropotkin y Reclus en su intento por inaugurar una nueva trayectoria crítica en la disciplina. El anarquismo también recibió una amplia atención a través de los números especiales del *Union of Socialist Geographers Newsletter* (Boletín de la Unión de Geógrafos Socialistas) (Lauria, 1978) y la revista *Antipode* (Breitbart, 1978b). Como se dejó en claro en el primer capítulo, aunque el interés por el anarquismo por parte de los geógrafos ha aumentado y disminuido durante el último siglo, ha continuado surgiendo a través de momentos cíclicos de interés, siendo el número especial de Cook and Pepper (1990) de *Contemporary Issues in Geography and Education* otro importante punto de confluencia. Sin embargo, la irregularidad de estas iniciativas conllevó a que estas fueran esencialmente eclipsadas por la atención continua que recibieron las perspectivas marxistas, donde el trabajo de Harvey en particular se convirtió en la piedra angular para la gran

[7] Por ejemplo, Harvey (1999, p. 117) pregunta si la noción de ecología social de Reclus y su visión del socialismo municipal descentralizado, que potencialmente puede generar justicia ambiental, son "menos arrogantes en principio que el Banco Mundial, el cuál cree que el mercado puede hacerlo mejor". Contrasta esto con una entrevista reciente, durante la cual Harvey (2012a) afirmó: "Uno de mis personajes favoritos en la historia de la geografía es Élisée Reclus, quien luchó en la Comuna de París y estuvo cerca de gente como Bakunin y Kropotkin. Así que estoy muy asociado con esa tradición".

mayoría de los geógrafos radicales que lo siguieron. Que los geógrafos marxistas hayan optado por ignorar ampliamente el anarquismo no es en realidad nada nuevo. Los marxistas han mantenido durante mucho tiempo una tendencia en la cual se define al anarquismo como únicamente una oposición al estado, al tiempo que descartan, o al menos le confieren escasa importancia, al rechazo que comparte el anarquismo frente al capitalismo y su negativa a la institución de la propiedad privada. Pero, como sostiene John Clark (1984, p. 128), la esencia del anarquismo no es simplemente la oposición al estado en sí, sino la lucha práctica y teórica contra la dominación en toda su grotesca pluralidad, donde:

> una teoría anarquista sofisticada y desarrollada no se detiene en la crítica a la organización política, sino que continúa investigando la naturaleza autoritaria de la desigualdad económica y la propiedad privada, las estructuras económicas jerárquicas, la educación tradicional, la familia patriarcal, la discriminación de clase y racial y roles rígidos de sexo y de edad, por mencionar solo algunos de los temas más importantes.

Por tanto, reducir el anarquismo a una tendencia política contra el estado es excluir voluntariamente al anarquismo de su lugar en el amplio movimiento socialista. Esto tiene sentido desde una perspectiva marxista, ya que les permite presentar su ideología como la única opción anticapitalista seria. La situación actual con el neoliberalismo, y su énfasis en la reducción de los estados y la responsabilidad individual, aportó poco para persuadir a los marxistas de que deben reevaluar su abandono de las ideas anarquistas y su énfasis en la abolición del gobierno. El neoliberalismo ha tenido precisamente el efecto opuesto, donde la destrucción inequívoca de las prestaciones sociales, la aparente reconstitución del poder de clase y la exacerbación cada vez más evidente de la desigualdad han dado nueva vida al análisis marxista. Sin embargo, si bien la retórica antiestado del neoliberalismo y las nociones paradójicas del "anarcocapitalismo" y "anarquismo de libre mercado" en particular parecen agregar combustible al fuego de las críticas marxistas del anarquismo, lo único que arde aquí es un "espantapájaros". Como advirtió una vez el gran anarquista y adversario de Karl Marx, Mikhail Bakunin (citado en Leier, 2006, p. 190), "la libertad sin socialismo es privilegio e injusticia. El socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad". Así, la apropiación de la palabra anarquismo por la extrema derecha utiliza los términos más simplistas y reduccionistas, ignorando la filosofía real detrás del anarquismo y su compromiso con el anticapitalismo. "Somos comunistas", proclamó Kropotkin (2002, p. 152). "Pero nuestro comunismo no es el de la corriente autoritaria:

es el comunismo anarquista, el comunismo sin gobierno, el comunismo libre. Es una síntesis de los dos objetivos principales perseguidos por la humanidad desde los albores de su historia: la libertad económica y la libertad política".

Inspirado por el pensamiento visionario de Kropotkin, así como por la pasión de Reclus por la justicia social, este capítulo presenta una renovada reivindicación de la geografía radical, una que está más en sintonía con la etimología radical y que se centra en las raíces del anarquismo que estos dos grandes pensadores llevaron a cabo a través de la praxis geográfica. Sitúo este capítulo junto al reciente interés en torno a dicho resurgimiento radical que emergió en números especiales sobre geografías anarquistas en las revistas *Antipode* (Springer *et al.*, 2012b) y *ACME* (Clough y Blumberg, 2012) y espero abrir un diálogo que evalúe la importancia de este resurgir del anarquismo en la praxis geográfica. En particular, demuestro cómo el anarquismo va más allá de una interpretación simplista de ser una filosofía que se posiciona exclusivamente contra el estado y esbozo las problemáticas de la perpetuación de esta noción. Luego me enfoco en la división entre el pensamiento anarquista y marxista al plantear la cuestión del monopolio, destacando cómo el anarquismo rechaza esta lógica, mientras que el marxismo mantiene ciertas contradicciones al respecto, particularmente en términos de su visión centrada en la clase proletaria y su papel en relación con la transición al socialismo. A continuación, dirijo mi atención a la cuestión de la revolución, la cual ha sido significativamente importante para los geógrafos radicales, incluido un llamado reciente de Neil Smith (2010) por un renacimiento del imperativo revolucionario. Cuestiono la prudencia de tal exigencia al hacer una distinción entre insurrección y revolución, donde la primera permite una adopción de políticas procesuales y prefigurativas, mientras que la última es criticada sobre la base de su política implícita de espera, su lógica totalizadora y sus tendencias ageográficas. La principal motivación aquí es sugerir que una geografía radical haría bien en iniciar un proceso para reencontrarse con el pensamiento y la práctica anarquistas, ya que hace falta una cierta vitalidad de esta posición filosófica en los análisis marxistas contemporáneos que continúan repitiendo ideas específicas, como el vanguardismo y una dictadura del proletariado, que ya han pasado su fecha de vencimiento. Así que carguemos con el hacha y abramos espacio a las semillas debajo de la nieve, desacreditando algunos de los mitos sobre el anarquismo que se han perpetuado: ¡la primavera está sobre nosotros y nos espera un bosque de prejuicios!

Más allá de la centralidad del estado

El geógrafo político Peter Taylor (1991a, pp. 214-215) declaró una vez que "simpatizaba con la posición 'política' del anarquista" y buscó "situar el anarquismo dentro de una crítica radical más amplia". El relato de Taylor es útil en la medida en que traza la evolución de las ideas anarquistas remontándose al movimiento socialista de principios del siglo XIX, donde las distinciones eran borrosas, mientras que también examina las eventuales divisiones que surgieron durante la Primera Internacional en 1864 y su profundización con la ruptura entre Bakunin y Marx que se desarrolló durante la década de 1870. Sin embargo, su relato también caricaturizó el pensamiento anarquista al posicionarlo como una visión aislada y singular cuya preocupación es casi exclusivamente el estado. Taylor (1994, 1996) tuvo mucho que decir sobre la centralidad del estado a lo largo de la década de 1990, por lo que es representativo que proyectara esta noción en el pensamiento anarquista. Su argumento esboza una serie de falsas dicotomías que representan los enfoques socialista, nacionalista, feminista y anarquista como desvinculados, por lo que le dan prioridad exclusiva al desafío del capitalismo, el imperialismo, el patriarcado y la autoridad del estado, respectivamente. Esta rígida codificación permitió a Taylor (1991a, p. 225) concluir: "No necesitamos un 'nuevo anarquismo' basado en las nuevas circunstancias materiales de finales del siglo XX, sino un movimiento combinado en el que las cuatro formas de agravio se respetan mutuamente". Por extraño que parezca, Taylor (1991b, p. 660) se contradijo explícitamente en una reseña de un libro publicada ese mismo año, donde argumentó que efectivamente existía una "urgencia y justificación para un nuevo anarquismo". De cualquier manera, la perspectiva de Taylor sobre el anarquismo es problemática.

Clark y Martin (2004, p. 95) señalan que los críticos a veces sostienen que el pensamiento anarquista "ha enfatizado la oposición al estado hasta el punto de descuidar la verdadera hegemonía del poder económico. Esta interpretación surge, quizás, de una distinción simplista y exagerada entre el enfoque anarquista en la dominación política y el enfoque marxista en la explotación económica". Si Taylor hubiera dado una lectura más generosa al pensamiento anarquista a lo largo de toda su trayectoria histórica, habría reconocido que, aunque la cuestión del estado es ciertamente central en la crítica anarquista, no es el único aspecto en cuestión. De hecho, el anarquismo tiene tanto interés en socavar el poder de clase, equilibrar los intercambios interculturales y reformar las relaciones de género como lo tiene en subvertir el dominio del estado. Como los anarquistas Bakunin (2002), Kropotkin (1994), Reclus (Fleming, 1988) y Emma Goldman

(1969) demostraron hace muchos años, estos elementos no son "nuevos" en el anarquismo, pues cada uno estaba tan preocupado por los efectos desastrosos del capitalismo como lo estaban él o ella con la tiranía del estado. De hecho, dado que Proudhon fue la primera persona en declararse anarquista, realmente es extraño sugerir que el estado fue la única preocupación del anarquismo. *¿Qué es la propiedad? o Una investigación sobre el principio de derecho y de gobierno*[9] fue la obra maestra de Pierre Joseph Proudhon (2008), donde su respuesta, "la propiedad es un robo", se convirtió en un grito de guerra contra el capitalismo y una de las primeras características definitivas del movimiento anarquista. Más recientemente, un nuevo grupo de geógrafos anarquistas ha elaborado una comprensión compleja del anarquismo. En particular, Anthony Ince (2010b, p. 294) sostiene que "el holismo anarquista, su reconocimiento de los muchos y variados factores que se influyen y se alimentan mutuamente como interrelacionados e inseparables de los sistemas capitalistas, significa que es ideal para un análisis de ámbito geográfico en conflicto en el capitalismo". Entonces, aunque Taylor muestra un cierto grado de apoyo al anarquismo, desafortunadamente, al presentar el anarquismo como únicamente preocupado por el estado, en lugar de apreciarlo como una crítica duradera, múltiple y proteica de todas las formas de dominación, en realidad contribuye a la confusión ideológica que informa las perspectivas de los llamados anarcocapitalistas, así como a la cruda retórica que sus detractores han empleado para desacreditar al anarquismo.

La comparación del anarquismo exclusivamente con un rechazo al estado actúa al unísono con la idea de que los ideales anarquistas están arraigados en una falta de organización que acepta el caos. Sin embargo, el anarquismo no es sinónimo de caos y colapso, ni se opone a la organización. Se trata de reinventar activamente lo cotidiano a través del deseo de crear nuevas formas de organización y de "poner en práctica redes horizontales en lugar de estructuras de rango organizadas de arriba hacia abajo como estados, partidos o corporaciones; redes basadas en principios de democracia descentralizada y consenso no jerárquico" (Graeber, 2002, p. 70). La organización no solo puede facilitar la solidaridad y la ayuda mutua, es una condición ineludible de la vida social, y como Errico Malatesta (1977, p. 84) señaló una vez, "la opresión de las masas durante largo tiempo por un pequeño grupo privilegiado siempre ha sido el resultado de la incapacidad de los oprimidos para ponerse de acuerdo entre ellos en la organización conjunta de la producción, para el disfrute y para atender las posibles

[8] N. del T. Versión en español: Proudhon, P. J. (2007). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno.* Buenos Aires: Editorial Anarres.

necesidades de defensa contra quienes quieran explotarlos y oprimirlos. El anarquismo existe para remediar esta situación". En otras palabras, cuando se concibe como un proceso social, se empieza a reconocer que el anarquismo está profundamente entrelazado en la condición humana, lo que exige un tratamiento histórico que va más allá de figuraciones simplistas (Bookchin, 1996). Es con este espíritu de búsqueda de nuevas formas de organización que las geografías anarquistas se han revitalizado recientemente, enfatizando un ethos *DIY* de autonomía, acción directa, democracia radical y en contra de la alienación (véase Springer *et al*., 2012b; Clough y Blumberg, 2012), todo lo cual se extiende más allá de una simple oposición al estado.

Si no es a través de un estado centralizado, de qué manera se podría organizar el anarquismo y qué acciones se llevarían a cabo, son dos de las preguntas más comunes que se hacen a los anarquistas. Muchos anarquistas, incluyéndome a mí mismo, a menudo dudan en describir una sociedad anarquista en cualquier detalle, y aunque esto es con frecuencia malinterpretado como una evasión, hay una buena razón para ello. El anarquismo no tiene que ver con la formulación de programas sociopolíticos para el futuro; en cambio, los anarquistas se han preocupado más por identificar tendencias sociales, donde el enfoque está claramente en las posibilidades del *aquí* y el *ahora*. En consecuencia, los ejemplos de alternativas anarquistas viables son casi infinitos. La organización anarquista está limitada solamente por nuestra imaginación, el único criterio existente es que se lleve a cabo de forma no jerárquica y libre de autoridad externa (Graeber, 2004). Esto podría incluir casi cualquier forma de organización, desde una brigada de bomberos voluntaria para la seguridad de comunidades hasta huertos comunitarios para alimentos, desde cooperativas para viviendas hasta colectivos para tejer ropa. En lugar de un cuerpo político centralizado, los anarquistas conciben la organización social como agrupaciones locales voluntarias que mantienen su autonomía a través de un sistema descentralizado de comunas autogobernadas de todos los tamaños y grados, las cuales coordinan actividades y redes para todos los propósitos posibles por medio de la libre federación. La pirámide coercitiva que caracteriza las dinámicas estatales se reemplaza por una red de asociaciones libres en la que cada localidad es libre de perseguir sus propios acuerdos en cuestiones sociales, culturales y económicos. El sistema postal global proporciona algunos indicios sobre cómo podría funcionar esto, ya que las asociaciones locales pueden agruparse para llevar a cabo funciones complejas sin uniformidad ni burocracia general. Los servicios postales no funcionan a través de una autoridad mundial central, sino por medio de acuerdos voluntarios entre diferentes oficinas postales, en diferentes países (Ward, 2004).

Los seres humanos siempre han vivido en sociedades, y aunque el gobierno formalizado del estado es un fenómeno bastante reciente en la larga marcha de la historia, debemos recordar que es "una forma más de la vida social" (Kropotkin, 2002, p. 131). Debemos cambiar radicalmente nuestra mentalidad, ya que la organización anarquista no reemplaza los mecanismos estatales de arriba hacia abajo en el sentido de sustituirlos. En cambio, los derogan personas que construyen lo que necesitan para sí mismos, libres de coerción o autoridad impuesta. A lo largo de la historia humana, las personas se han organizado colectivamente para satisfacer sus propias necesidades. La organización bajo el anarquismo no es diferente en este sentido. Como sostiene Colin Ward (2001, p. 28), "dada una necesidad común, un conjunto de personas desarrollará, a través de pruebas y errores, por improvisación y experimentación, un orden a partir de la situación en que se encuentren; este orden será más duradero y con un vínculo más cercano a sus necesidades que cualquier orden que una autoridad externa podría proporcionar". Esta perspectiva se deriva de las observaciones sobre la historia de la sociedad humana de Kropotkin (2008), con las cuales documentó lo significativo que es la cooperación vinculada a la vida cotidiana y la describió como ayuda mutua. Aunque se diferenció a través del espacio y el tiempo, la ayuda mutua estuvo y sigue estando continuamente presente en las sociedades humanas, incluso si su desarrollo no ha sido uniforme y las formas que adopta son contextualmente específicas. En ciertos momentos, en lugares particulares, la ayuda mutua ha sido fundamental para la vida social, mientras que, en otros momentos, las geografías de la ayuda mutua se han ocultado bajo la dominación, la violencia y la competencia. Sin embargo, independientemente de las condiciones adversas, la ayuda mutua está siempre presente, y "en el momento en que dejemos de insistir en percibir todas las formas de acción únicamente en función de su participación en la reproducción de formas más grandes y totales de desigualdad de poder, también podremos ver que las relaciones sociales anarquistas y las formas no alienadas de acción están a nuestro alrededor" (Graeber, 2004, p. 76). La provisión de bienestar social no se originó con el estado, "evolucionó a partir de la vasta red de sociedades solidarias y organizaciones de ayuda mutua que surgieron a través de la autoayuda entre la clase trabajadora durante el siglo XIX" (Ward, 1994, p. 27). Por tanto, la ayuda mutua no es un modelo hipotético de cómo se podría conformar la sociedad; sucede actualmente, y proporciona oportunidades continuas para la unión y la emancipación. A diferencia de los marxistas, que ven la historia en términos utilitarios, los anarquistas reconocen que los medios y los fines no pueden separarse (Baldelli, 1971). El proyecto anarquista, entonces, se alinea con el feminismo en la medida en que es un intento de promover la feminización de

la sociedad a través de la cooperación, la igualdad, la compasión y el intercambio, que constituyen relaciones de ayuda mutua y contrastan con la agresión, el racismo, la explotación, la misoginia, la homofobia, el clasismo y la rivalidad de nuestra sociedad moderna dominada por los hombres (Goldman, 1969). El anarquismo no traza una línea de acción ni proporciona un modelo, sino que apunta a una estrategia para romper los vínculos de coerción y las cadenas de explotación al abarcar un número infinito de actos cotidianos de resistencia y cooperación. Cooperativas de cuidado infantil, fiestas en la calle, clínicas de jardinería, redes de aprendizaje, demostraciones públicas efímeras (*flash mobs*), cocinas comunitarias, grupos de educación fuera de las escuelas, colectivos de medios independientes, ocupaciones de azoteas, actividades de reciclaje/intercambio gratuito, organizaciones de acción directa, samba radical, intercambio de archivos de igual a igual, talleres de costura, la defensa de bosques a través de la permanencia de los inconformes en los árboles para protegerlos de ser cortados, sabotaje, ayuda espontánea en desastres, tácticas de sabotaje cultural (*culture jamming*), ferias de libros, microradios, formación de coaliciones, piratería (*hacking*) colectiva, recolección urbana (*dumpster diving*), huelgas no oficiales, intercambio de herramientas entre vecinos, asociaciones de inquilinos, organización de lugares de trabajo y *okupaciones* son todas anarquismo en acción, cada una con implicaciones espaciales definidas, y esto es solo la punta del proverbial iceberg. Entonces, ¿qué formas de acción toma el anarquismo? "Todas las formas", respondió Kropotkin (2005, p. 39),

> de hecho, las formas más variadas, dictadas por las circunstancias, la personalidad y los medios a disposición. A veces trágico, a veces humorístico, pero siempre intrépido; a veces colectivo, a veces puramente individual, esta perspectiva política de acción no desdeñará ninguno de los medios disponibles, ningún evento de la vida pública, para mantener vivo el espíritu, para propagar y expresar la insatisfacción, para suscitar el odio contra los explotadores, para ridiculizar al gobierno y expone su debilidad, y sobre todo y siempre, a través de ejemplos reales, para despertar el coraje y avivar el espíritu de rebelión.

Debe quedar claro, entonces, que la práctica de la ayuda mutua, que se encuentra en el núcleo mismo del anarquismo, es tanto una crítica al capitalismo, al imperialismo y al patriarcado como a la autoridad ostentada por el estado.

La problemática alineación del anarquismo con modos de pensamiento y práctica interesados únicamente en la crítica antiestatal sirve para marginar esta trayectoria particular del pensamiento socialista, haciéndolo parecer menos

viable o deseable entre aquellos que, de otro modo, podrían ser simpatizantes de las tendencias anarquistas. Esta es una estrategia que intenta infundir al marxismo una cierta ventaja crítica dentro del pensamiento izquierdista del cual supuestamente el anarquismo carece, cuando en realidad, como veremos en la siguiente sección, tanto el anarquismo como el marxismo surgieron de las mismas raíces de la crítica socialista, pero finalmente se dividieron tomando diferentes direcciones derivadas de las diferencias de opinión sobre el papel del estado. Sin embargo, esta divergencia no significa que el anarquismo abandonó todo contenido sustantivo para convertirse en una ideología puramente antiestatal, como parecen suponer algunos marxistas. "En general, las aseveraciones marxistas que proponen que los anarquistas ven al estado como el 'principal mal' o que ven la destrucción del estado como el 'propósito principal' del anarquismo son simplemente tonterías", argumenta con razón Iain McKay. "De hecho, en lugar de que los anarquistas tengan una visión estrecha de la liberación social, son, de hecho, los marxistas quienes la tienen. Al concentrarse casi exclusivamente en la fuente de explotación (económica) de clase, se ciegan a otras formas de explotación y dominación que pueden existir independientemente de relaciones de clase (económicas)" (McKay, 2008, p. 112). Desafortunadamente, la alineación histórica del anarquismo con el socialismo no ha impedido que los marxistas sugieran que las ideas anarquistas favorecen un futuro neoliberal (véase Dean, 2012a; 2012b; Harvey, 2012b), una ilusión que ha sido exacerbada por los conservadores, particularmente en los Estados Unidos, y su absurda e indebida apropiación del término *anarquismo* para expresar su propia demonización del estado, de manera que el capital se libere completamente de restricciones. Tales lecturas son representaciones profundamente erróneas del anarquismo como una filosofía política que intencionalmente se fundamentan en la distorsión, al desestimar las raíces anticapitalistas del anarquismo. Y, sin embargo, los marxistas, comenzando con Engels, han reproducido el mito de que los anarquistas consideran al estado como el principal o único enemigo:

> En opinión de Bakunin, la lucha contra la principal concentración de poder en la sociedad, el estado, *era no menos necesaria* que la lucha contra el capital. Engels, sin embargo, pone el asunto de manera algo diferente, argumentando que para Bakunin el estado era el principal enemigo, como si Bakunin no hubiera sostenido que el capital, también, era un enemigo y que su expropiación era una condición necesaria, aunque no suficiente para la revolución social… [La perspectiva de Engels] distorsiona el argumento de Bakunin, que también consideró el capital como un mal que era necesario abolir (Gouldner, 1982, pp. 863-864, énfasis original).

En resumen, el anarquismo tiene una perspectiva tan crítica del capitalismo como el marxismo podría reclamar para sí mismo, con la principal diferencia de que ha sido el marxismo el que sigue queriendo trabajar bajo ciertas formas de monopolio, mientras que el anarquismo se niega a involucrarse en tal práctica excluyente. En este sentido, para los anarquistas, "el Estado… y el capitalismo son hechos y concepciones que no podemos separar. En el curso de la historia, estas instituciones se han desarrollado, apoyándose y reforzándose mutuamente. Están conectadas entre sí, no como meras coincidencias accidentales. Están vinculadas entre sí por vínculos de causa y efecto" (Kropotkin, 1995, p. 94).

De los monopolios

El firme arraigo del anarquismo en la práctica y el pensamiento socialista ha sido cierto desde su inicio como una filosofía política, cuando Pierre-Joseph Proudhon (2008, p. 241) se convirtió en la primera persona en la historia en declarar: "Soy un anarquista". Junto a Pierre Leroux, Marie Roch, Louis Reybaud y Robert Owen, Proudhon se considera legítimamente un preeminente padrino del socialismo. Sus ideas fueron tan influyentes en la Francia de fines del siglo XIX que es imposible desvincular su crítica a la propiedad del movimiento libertario que dio lugar a la Comuna de París en 1871 (Archer, 1997). Como Marx (1976), pero casi tres décadas antes que él, Proudhon (2008, p. 116, énfasis en el original) concibió que los capitalistas engañan a sus trabajadores porque producen más valor del que les ofrece por medio del trabajo asalariado y, por consiguiente, los trabajadores son quienes están éticamente autorizados a controlar los medios de producción:

> Quien trabaja se convierte en propietario… Y cuando digo propietario, no quiero decir simplemente (como hacen nuestros economistas hipócritas) propietario de su sobresueldo, su salario, su remuneración, quiero decir propietario del valor que crea, y por el cual solo el patrón se beneficia. Como todo esto se refiere a salarios y la distribución de productos… muchas personas debaten sobre la posibilidad de admitir que los trabajadores participen de los productos y las ganancias; pero en sus mentes esto es pura benevolencia: nunca han mostrado –quizá nunca lo hayan sospechado– que era un derecho natural, inherente al trabajo e inseparable de la función del productor… Esta es mi propuesta: *el trabajador retiene, incluso después de que haya recibido su salario, un derecho natural de propiedad sobre lo que ha producido*.

Proudhon situó el poder de producir sin trabajar en el núcleo de la explotación del capitalismo, una idea que "anticipó lo que Marx y Engels más tarde llamarán la apropiación de la plusvalía" (Enrenberg, 1996, p. 55). De manera similar, Proudhon se opuso a todos los ingresos que no estaban basados en trabajo, incluidos el alquiler, los dividendos, los intereses y el lucro. De hecho, cualquiera que esté familiarizado con ambos reconocería que el primer volumen del *El capital* de Marx (1976) recapituló muchas de las ideas presentadas por primera vez en *¿Qué es la propiedad?* de Proudhon, pero sin el reconocimiento correspondiente. A diferencia de los marxistas, que han prestado poca atención a Proudhon, en gran parte debido a las propias consideraciones de Marx, "altamente distorsionadas", que fueron "casi siempre cargadas de desprecio" (McKay, 2008, p. 65), los anarquistas continúan utilizando el trabajo de Proudhon y siempre han sido conscientes de que en sus escritos se encuentra "la teoría de la plusvalía, ese gran 'descubrimiento científico' del que nuestros marxistas están tan orgullosos" (Rocker, 1981, p. 77).

Pocos marxistas son conscientes de esta historia, pero es difícil disentir considerando la evidencia existente, pues "las discusiones de Marx sobre las ideas de Proudhon… abarca casi la totalidad de su carrera" (Thomas, 1980, p. 193). Marx, como Proudhon antes que él, argumentó que abolir el capital basado en el pago de intereses era ruinoso para el capitalismo. Marx, al igual que Proudhon antes que él, distinguió entre posesión y propiedad privada, y argumentó que las cooperativas deberían reemplazar a las empresas capitalistas. Marx, como Proudhon antes que él, argumentó que las clases trabajadoras deben emanciparse por sí mismas. Marx, al igual que Proudhon antes que él, consideraba la propiedad como la subyugación del trabajo de otros mediante la apropiación. Marx, al igual que Proudhon antes que él, vio el movimiento cooperativo como algo necesario para llevar a cabo la transición fuera del capitalismo y, por tanto, reconoció la necesidad de lugares de trabajo y tierras comunitarios. Marx, como Proudhon antes que él, proclamó la necesidad del "socialismo científico". Marx, al igual que Proudhon antes que él, argumentaba que el estado era un instrumento del gobierno de clase, aunque diferían en cuanto a si era necesaria una dictadura del proletariado temporal para verlo desaparecer completamente.[10] "Fue en este punto, la necesidad de abolir el monopolio, en el que se produjo la separación de sus caminos. Aquí el sendero se bifurcaba. Descubrieron que debían girar hacia la derecha o hacia la izquierda; seguir el camino de la Autoridad o el camino de la Libertad. Marx fue por un camino… y Proudhon por el otro. Así nacieron el

[9] Todo esto se examina con gran detalle en McKay (2011).

socialismo de estado y el anarquismo" (Tucker, 1883, p. 7). En este sentido, es absolutamente sorprendente que tan pocos geógrafos hayan considerado realmente el trabajo de Proudhon, hasta que recordamos que Marx se hizo de su reputación ridiculizando al entonces conocido socialista a través de "la perpetuación de una distorsión rencorosa de su pensamiento" y usando su fama "para hacer que la gente leyera el trabajo de un pensador radical entonces desconocido" (Vincent, 1984, p. 230). Claramente molesto por las excentricidades de Marx, Benjamin Tucker (1883, p. 2) argumentó que Proudhon "demostró al mundo" tanto la "persistencia histórica de las luchas de clases en sucesivas manifestaciones" como "la tendencia y las consecuencias de la producción capitalista… una y otra vez durante los veinte años anteriores a la publicación de *Das Kapital*". Pero, de nuevo, mientras Iain McKay (2011, p. 70) menciona irónicamente, "todo esto podría ser solo una coincidencia y un caso de grandes mentes que piensan de la misma manera, con una que llega a las mismas conclusiones unos años después de la otra publicara sus pensamientos". Y, por tanto, solo encontramos referencias fugaces a Proudhon en toda la obra de Harvey, hasta su libro sobre París, donde el socialista francés puede, final y difícilmente, ser evitado (Harvey, 2013).

Esta omisión, que se deriva de las "concepciones erróneas persistentes respecto al pensamiento de Proudhon, resulta de la reverencia continua hacia Marx y, es resultado, de su evaluación de Proudhon" (Vincent, 1984, p. 230) que establece una postura en la geografía radical, la cual se manifiesta claramente en la cantidad de artículos que se pueden encontrar haciendo referencia a los primeros defensores del socialismo en revistas de geografía humana desde la publicación de la primera importante obra marxista de Harvey (1973) hace cuatro décadas. Marx claramente ha monopolizado la atención colectiva de la disciplina (Cuadro 1). Como escribe Edward Hyams (1979, p. 92), "ningún buen marxista ha tenido que pensar en Proudhon. Tienen para ellos lo que es la leche materna, un juicio *ex cathedra*. Pues la esencia del marxismo… es la autoridad". Por extraño que sea, el registro escrito prueba que Proudhon sugirió primero muchos aspectos clave del marxismo. McKay (2011, pp. 70-71) es completamente implacable en su evaluación del registro histórico:

> *La miseria de la filosofía* fue escrita en respuesta al *Sistema de contradicciones económicas* de Proudhon [también conocido como *La filosofía de la miseria*]. ¿Qué hacer con este escrito? Primero, debe recordarse que este trabajo no se trata realmente de Proudhon, sino de Marx. La fama de Proudhon se usa para hacer que la gente lea el trabajo del para ese [entonces] desconocido pensador radical y para que ese pensador exponga sus ideas sobre diversos temas. Segundo, es

Cuadro 1. Número de artículos que se refieren a los primeros proponentes del socialismo en revistas de geografía humana desde 1973.

Revista	Engels	Kropotkin	Marx	Proudhon	Reclus
Annals of the Association of American Geographers	45	19	180	5	20
Antipode	173	41	560	24	18
Economic Geography	16	1	101	0	0
Environment and Planning A	46	5	207	0	6
Environment and Planning D	54	6	223	3	6
Geoforum	34	7	154	3	9
Journal of Economic Geography	4	0	23	1	0
Political Geography/ Political Geography Quarterly	37	10	212	4	18
Progress in Human Geography	37	17	208	4	19
Transactions of the Institute of British Geographers	38	7	118	0	6
Urban Geography	30	2	67	2	0
Total	514	115	2053	46	10

Nota: *Political Geography Quarterly* se convirtió en *Political Geography* en 1992.

una crítica feroz de proporciones épicas, y como pocos marxistas se molestan en leer a Proudhon, ya que Marx ha emitido su juicio sobre él, no sabrán de esto y por eso contribuyen… al deseo de Marx "por denigrar" a sus "competidores más fuertes". Mientras que, sin duda, Marx hace algunas críticas válidas a Proudhon, el libro está lleno de distorsiones. Su objetivo era descartar a Proudhon como ideólogo de la pequeña burguesía y, obviamente, pensaba que todos los medios eran aplicables para lograr ese objetivo. Así que encontramos que Marx organiza arbitrariamente citas del libro de Proudhon, a menudo fuera de contexto e incluso manipuladas, para confirmar sus propios puntos de vista. Esto le permite imputarle ideas que el francés no tenía (¡o que incluso a menudo

> rechazaba explícitamente!) para atacarlo. Marx inclusive sugiere que su propia opinión es contraria a la de Proudhon cuando, de hecho, simplemente está repitiendo los pensamientos del francés. Tomó los comentarios sarcásticos del francés de forma literal, sus metáforas y abstracciones literalmente. Sobre todo, Marx busca ridiculizarlo.

Proudhon, el anarquista, por tanto, jugó un papel fundamental en el desarrollo del pensamiento marxista. Su trabajo fue el punto de partida que permitió a Marx establecer su prestigio. Aunque los marxistas de hoy tienden a reclamar la Comuna de París para sí mismos, ya que es considerada como la primera toma de poder por parte de la clase obrera durante la Revolución Industrial, la influencia de Proudhon sobre el joven Marx, ya sea para bien o para mal, es innegable (Hyams, 1979).

Si bien McKay ciertamente no se contiene en su evaluación de los orígenes del pensamiento marxista, y algunos pueden sentirse incómodos con las implicaciones de esto, mi intención con la discusión anterior no es difamar a Marx y establecer a Proudhon como el predecesor intelectual legítimo del socialismo; más bien, espero realzar la historia de la relación del anarquismo con el marxismo y, al hacerlo, ofrecer una apreciación más honesta del entorno intelectual de la época, que surgió de "interminables conversaciones y argumentos en cafés, aulas, dormitorios, peluquerías que involucraron a miles de personas dentro y fuera de la academia (o partido)" (Graeber, 2007, p. 304). Cualquier teoría de algún "extraordinario hombre" es una ficción del juego académico, donde ganar significa que otros académicos conviertan un nombre en un adjetivo. Es muy revelador, entonces, que ahora tengamos el anarquismo, llamado así por una idea, y el marxismo, llamado así por un hombre, como las dos variantes principales del pensamiento socialista. Aunque Proudhon estaba evidentemente frustrado por la obra de Marx, refiriéndose a *La miseria de la filosofía* (Marx, 2013) como "un tejido de vulgaridad, calumnia, falsificación y plagio" (Thomas, 1980, p. 211), al igual que Kropotkin, Bakunin, Reclus, y los otros anarquistas del siglo XIX, Proudhon no pensaba que él había inventado nada particularmente nuevo. Después de todo, los principios básicos de autoorganización, asociación voluntaria y ayuda mutua del anarquismo son tan antiguos como la humanidad y son a estos, que se remontan a tiempos inmemoriales, con los que tenía su deuda intelectual.

Los debates sobre las políticas y resultados de la Comuna de París consolidaron las divisiones entre anarquistas y marxistas, profundizando la fragmentación de las ideas socialistas que ya habían comenzado incluso antes de la Primera Internacional en 1864. Kropotkin (1992, p. 97), por ejemplo, quedó consternado

por el distanciamiento que efectuó la Comuna de París de las ideas antiestatistas de Proudhon cuando, "al proclamar la Comuna libre, el pueblo de París proclamó un principio esencial anarquista… [pero] se detuvieron a mitad del camino… [perpetuando] el antiguo principio gubernamental al organizarse a través de un Consejo Comunal copiado de los antiguos consejos municipales". La principal división entre el anarquismo y el marxismo surgió por consiguiente de las diferencias de opinión sobre la necesidad de líderes (o una vanguardia) y la cuestión de la revolución (véase más adelante), así como el grado de autonomía otorgada a los trabajadores en cualquier coyuntura posrevolucionaria y la cuestión estrechamente relacionada del monopolio de la violencia. Los anarquistas rechazaron cualquier monopolio sobre la premisa de que la violencia es, ante todo, la dimensión primaria del poder estatal y que, en consecuencia, cualquier estado, ya sea controlado por la burguesía o capturado por los trabajadores, inevitablemente llegará a funcionar como un instrumento de dominación de clase. En contraste, los marxistas creían que debido a que una clase minoritaria ha gobernado la mayoría de las sociedades antes del socialismo, el logro de una sociedad sin clases requiere que la clase previamente desfavorecida adquiera el monopolio y una capacidad superior para la violencia. Como Bakunin (1953, p. 288) argumentó,

> ellos [los marxistas] sostienen que solo una dictadura, su dictadura, por supuesto, puede crear la voluntad del pueblo, mientras que nuestra respuesta [como anarquistas] es: ninguna dictadura puede tener otro objetivo que no sea la autoperpetuación, y solo puede engendrar esclavitud en las personas que la toleran; la libertad solo puede ser creada por la libertad, es decir, por… la rebelión de la gente y la libre organización de las masas trabajadoras desde abajo hacia arriba.

El deseo de anular el estado y crear un sistema socialista liberado a través del poder despótico es, por tanto, una contradicción, como lo es la noción marxista relacionada con la desaparición del estado después de que triunfe la dictadura proletaria. Bakunin (1953, p. 288) reconoció esto cuando observó

> Si su Estado va a ser un verdadero Estado popular, ¿por qué debería entonces disolverse? … [Los marxistas] dicen que este yugo estatal, la dictadura, es un medio de transición necesario para lograr la emancipación del pueblo: el anarquismo o la libertad es el objetivo, el estado o la dictadura son los medios. Así, para liberar a las masas trabajadoras, primero es necesario esclavizarlas.

Este vanguardismo y notable incoherencia horrorizó a los anarquistas y se convirtió en la división fundamental entre los socialistas.

El análisis económico de Marx se basa en la noción de explotación, donde otras formas de opresión, o lo que los anarquistas llamarían "dominación", son reducibles al conflicto de clase. No hay espacio para un análisis propio de la opresión de género, la homofobia, la discriminación racial u otras jerarquías dentro de una visión estrictamente marxista. No se considera que estas luchas tengan integridad propia más allá del problema aparentemente fundamental de la explotación capitalista, y, por lo tanto, la fuerza de la perspectiva de Marx proviene de su insistencia en que el análisis final de una sociedad está en sus relaciones económicas. Para llevar a cabo esta idea, "si hay un solo sitio de opresión, un punto arquimediano sobre el cual gira la historia y la lucha, entonces aquellos que están más familiarizados con ese punto son los que están mejor posicionados para supervisar la lucha y la resistencia" (May, 2008, p. 80). Así, la idea de vanguardia es inextricable del marxismo precisamente porque mantiene una perspectiva enfocada en la clase y por la cual sostienen los marxistas que la explotación económica debería monopolizar nuestro análisis de la opresión. Pero si, en contraste, la dominación se considera múltiple, una lectura que la geografía realmente exige, ya que no hay un solo sitio de opresión y el capitalismo nunca puede reclamar una hegemonía monolítica y totalizadora, entonces la distinción entre una clase intelectual y las masas es más difícil de mantener. Una vez que reconocemos los múltiples sitios de opresión, los patrones de dominación que se despliegan dentro, fuera y a lo largo de la vida cotidiana, las geografías de la rebelión se vuelven mucho más difusas que una única revolución basada en la clase. Lo anterior no quiere decir que las redes de solidaridad no puedan y no deban construirse sobre una base voluntaria de afinidad, más bien esto es una acusación de la idea de que una vanguardia representa de alguna manera nuestra esperanza colectiva, en lugar de sus propios intereses egoístas.

Esta crítica revela un sentido complementario de monopolio al que se adhiere el marxismo, esto es, se universaliza al proletariado y se afirma que dicha ontología es el motor de la emancipación para toda la humanidad. Tal perspectiva centrada en la clase es problemática precisamente porque la identidad es mucho más difícil de controlar de lo que muchos marxistas quieren admitir y, sin embargo, el marxismo como filosofía se presenta a sí mismo con la certeza de saber cómo se pueden movilizar las solidaridades y de dónde deben ser impulsadas. En este sentido, su vanguardismo vuelve a ser aparente. Como lo expresó de manera sucinta Bellegarrigue (1848), "uno no puede redistribuir la riqueza sin primero hacerse dueño de toda la riqueza; la redistribución es ante todo monopolio". Esto

también hace alusión a los límites del pensamiento de Marx, que emergen desde y tienen consecuencias para la forma en que explica la transición del capitalismo al socialismo o de una sociedad de clases a una sociedad sin clases. Es importante recordar que la explicación marxista se derivó casi totalmente de la analogía de la transición del feudalismo al capitalismo, es decir, de una sociedad de clase a otra sociedad de clase. Esto plantea una pregunta fundamental sobre la utilidad del análisis marxista, a saber, ¿es posible explicar y considerar la transición de una sociedad de clases a una sociedad sin clases por medio de la misma dialéctica que explica la transición de una sociedad de clases a otra? Como señala Murray Bookchin (2004), hay diferencias muy significativas entre el desarrollo de la burguesía bajo el feudalismo y el desarrollo del proletariado bajo el capitalismo, las cuales Marx no anticipó ni reconoció. Esta es una profunda crítica a la epistemología marxista que va más allá de la abstracción para adentrarse en la materialidad concreta de cómo la revolución es realmente instrumentalizada. También explica de cierta manera por qué el estado no se debilita realmente bajo el marxismo una vez que este se pone en práctica y por qué cierta condición burguesa permanece arraigada en el nuevo estado socialista. Tan pronto como se capturan las riendas del estado, el marxismo se convierte en mera ideología, asimilada en formas avanzadas de organización del estado capitalista, como vimos en la Unión Soviética y su eventual colapso, y como ha quedado muy claro en la China contemporánea. Por lo tanto, cuando Bookchin sostiene que, "por una increíble ironía de la historia, el 'socialismo' marxista resulta en gran parte el mismo capitalismo de estado que Marx no anticipó en la dialéctica del capitalismo" (2004, p. 117), es difícil descartarlo cuando consideramos el registro empírico que verifica esta apreciación.

Mientras que el marxismo representa el margen vanguardista y estatista del espectro político socialista, o al menos acepta al estado en términos utilitarios como un medio para un fin a través de una dictadura supuestamente "provisional" del proletariado, el anarquismo es el dominio del socialismo libertario y rechaza la idea de que los medios violentos pueden justificar o llevar a una condición emancipada. Dicho de otra manera, ser antiestatista dentro del dominio del pensamiento socialista es ser anarquista. Aunque los marxistas autonomistas sin duda objetarán lo siguiente yo valoraría, sin embargo, las categorías libertarias de afiliación ostensiblemente marxista como, en gran medida, sinónimo de anarquismo socialista y, al menos, "anarquista" en su perspectiva. En particular, existe una correspondencia significativa entre las anarcogeografías de Kropotkin (2008) y Ward (2001), pues se reconoce que existe el potencial de una nueva sociedad dentro de la materialidad del capitalismo y en los análisis de los marxistas autonomistas, quienes buscan activamente crear el futuro fomentando rela-

ciones sociales alternativas y nuevas formas de ser en su vida cotidiana (Pickerill y Chatterton, 2006; Katsiaficas, 2006; Marks, 2012). "Como reemplazo de una ortodoxia agotada y fallida", Harry Cleaver (1992) señala que los marxistas autonomistas ofrecen un marxismo más vibrante y dinámico, "uno que se ha regenerado dentro de las luchas de personas reales, y como tal ha sido capaz de articular al menos algunos elementos de sus deseos y proyectos de autovaloración". Al buscar el futuro en el presente, el enfoque adoptado por los geógrafos anarquistas en torno a la cuestión de cómo trascender el capitalismo tiene similitudes con los marxistas autonomistas al enfatizar las actividades existentes que encarnan la importancia primordial de las formas creativas de cooperación social y formas alternativas de ser. Tanto los anarquistas como los autonomistas intentan organizar sus actividades productivas de manera que obstaculicen el desenvolvimiento del capitalismo con la idea de romper eventualmente su dominio sobre la sociedad (Gautney, 2009).

Presumiblemente, es por motivos políticos derivados del mal uso reciente de la palabra anarquismo por la derecha política que los marxistas autonomistas han elegido marcos discursivos alternativos para representar sus ideas. Podría decirse que por razones similares la etiqueta de "marxista" es a veces omitida a favor del referente más directo de "autonomista". Cualesquiera que sean las razones de su nomenclatura, existe una correspondencia significativa entre las ideas autonomistas y anarquistas. Clough y Blumberg (2012) proporcionan una discusión útil que rastrea los matices de estas dos dimensiones del socialismo libertario para ponerlos en conversación, mientras que Pierpaolo Mudu (2012, p. 413) relata "cómo y en qué medida las personas vinculadas a orientaciones anarquista o autonomista compartieron principios de acción y cómo interactuaron los individuos que compartía estos principios". Estas son intervenciones de importancia crítica en la construcción de una solidaridad más amplia con los mismos principios generales de libertad, afinidad y reorganización de la sociedad a lo largo de un eje horizontal no jerárquico. Tanto los anarquistas como los autonomistas se involucran en un proceso de este tipo al repensar la revolución, en donde lo fundamental no está en un momento profundo de agitación social y política generalizada, que se origina a partir de una experiencia supuestamente universal de depauperización dentro de una clase particular, sino en el *locus* insurreccional de lo cotidiano y de la especificidad contextual de la experiencia vivida.

El problema con la revolución

Los geógrafos marxistas han considerado tradicionalmente la revolución como medio para un fin dentro de su proyecto político. Sin embargo, una lectura crí-

tica del estado ha cuestionado las formas más vulgares del marxismo en los últimos tiempos, particularmente dentro de los círculos marxistas autonomistas, donde el imperativo revolucionario ha sido puesto en tela de juicio. Hardt y Negri (2000, 2004) son quizás los proponentes más conocidos de una lectura alternativa a la revolución, quienes sugieren que nuestros esfuerzos deben centrarse en una cierta espontaneidad, que ya rezuma de la población, y fomenta alteraciones políticas dentro de las pequeñas grietas que inevitablemente existen dentro de la hegemonía. Esta interpretación corresponde significativamente con las sensibilidades anarquistas y se alinea con aquellos anarquistas que han argumentado en contra de la revolución y por la insurrección. Max Stirner (1993, p. 316, énfasis original) fue uno de los primeros en articular esta idea, sugiriendo que mientras que la revolución buscaba crear nuevos arreglos, la insurrección, por el contrario

> no nos lleva más a *dejarnos* arreglar, sino a organizarnos, y no establece brillantes esperanzas en las "instituciones". No es una lucha contra lo establecido, ya que, si prospera, lo establecido colapsa por sí mismo; es solo mi labor hacia adelante fuera de lo establecido. Si dejo lo establecido, está muerto y se descompone.

Stirner, en consecuencia, ridiculizó la noción tradicional de revolución, considerando que estos movimientos sociales, cuyo objetivo era derrocar al estado, eran implícitamente estatistas en la medida en que, de las cenizas del estado, pretendían establecer uno nuevo. El desplazamiento de un gobierno por otro no era una opción viable para Stirner, una idea que los anarquistas han sostenido desde entonces. Aunque algunos anarquistas han seguido empleando el lenguaje de la "revolución", este es concebido de manera muy diferente del que sostienen la mayoría de los marxistas. La intención de la insurrección es lo que podría denominarse revolución de lo cotidiano, donde los individuos se convierten en "insurgentes" al rechazar las estructuras existentes de dominación y emprenden su camino a su manera. En consecuencia, Stirner entendía la insurrección en su sentido etimológico de "elevarse" por encima del gobierno, la religión y otras jerarquías, no necesariamente para derrocarlas, sino simplemente para ignorar estas estructuras tomando el control de la propia vida. Este enfoque es, por supuesto, la esencia misma de la acción directa, que, en contraste con la desobediencia civil y su significativo gesto de desafío, no tiene en cuenta la autoridad en lo absoluto, ya que toda autoridad se considera ilegítima (Graeber, 2009b). Como sostiene Gustav Landauer (2005, p. 165), "el Estado no es algo que pueda ser destruido por una revolución, sino que es una condición, una cierta relación entre los seres humanos, una forma de comportamiento humano; lo destruimos al con-

traer otro tipo de relaciones, al comportarnos de manera diferente". La acción directa y la insurrección son, en consecuencia, sinónimos, ya que rechazan cualquier noción de vanguardismo e invocan una política prefigurativa en la que el momento espectacular de la revolución se reemplaza por el proceso continuo de crear alternativas en el *aquí* y *ahora*, en lugar de esperar a que una identidad singular del proletariado se solidifique y que toda la estructura sea derribada y resucitada con nuevos líderes.[11]

El espíritu marxista de vanguardismo y la visión del proletariado enfocada en la clase ocupan un lugar central en *The Communist Horizon* de Jodi Dean (2012a), que, aunque se proclama como un manifiesto para una nueva política colectiva, ofrece en cambio una respuesta reaccionaria al lenguaje de autonomía, autogestión y horizontalidad que ha sido tan inspirador para los movimientos sociales contemporáneos. Se rechaza la espontaneidad de la "insurrección venidera" (Invisible Committee, 2009), y en su lugar, Dean reproduce maquinalmente la idea de que la acción colectiva debe constituirse como un partido político y ser ordenada por una vanguardia para liderar la revolución, que en sus propias palabras requiere "disciplina y preparación" (2012a, p. 241). Para Dean, "un partido comunista es necesario porque ni la dinámica capitalista ni la espontaneidad de masas producen inmanentemente una revolución *proletaria*" (p. 242, énfasis en el original), lo cual restablece una perspectiva enfocada en la clase desde el marxismo. En otro texto, y demostrando su ignorancia sobre la historia del socialismo, Dean (2013) comenta que "el anarquismo simplemente repite la ideología neoliberal, excepto que tiene un dejo de oposición a la moda". Usando la misma retórica contradictoria de los que se llaman a sí mismos "anarcocapitalistas", el anarquismo es pasmosamente caricaturizado por Dean como una forma codificada de capitalismo. Cómo es que el enfoque cooperativo para el cambio social que propone el anarquismo (es decir, la ayuda mutua) puede considerarse neoliberal es un misterio al que Dean no responde. Lo que es obvio es que ella nunca ha oído hablar de Kropotkin ni de la perspectiva anarco-comunista que desarrolló o convenientemente la ignora para obtener un botín político. Sin embargo, Dean no se detiene, inexplicable-

[11] La política prefigurativa se refiere a la idea de que el anarquismo se lleva a cabo mediante la realización de relaciones sociales y principios organizativos en el presente que intentan reflejar la sociedad futura que se busca. Por tanto, la idea de prefiguración no debe confundirse con la predeterminación, ya que se trata del proceso activo y continuo de construir una nueva sociedad en la cáscara de la anterior (Ince, 2012). Aquí nuevamente observamos una estrecha semejanza política entre el anarquismo y el marxismo autonomista, ya que la prefiguración es casi sinónimo de la noción de autovalorización de Antonio Negri (1989).

mente, en separar el anarquismo del socialismo y el comunismo, también reitera la caricaturización del anarquismo como únicamente enfocado en el estado:

> Lo que importa hoy es cuestionar qué identificamos como el enemigo principal. ¿Es el capitalismo el principal enemigo o es el estado el principal enemigo? Comunistas y socialistas reconocen con razón como principal enemigo al capitalismo. El problema con los anarquistas es que muchos de ellos ven como enemigo principal al estado o la forma estatal. Por lo tanto, no creen que capturar el estado, o tratar de expropiarlo de varias maneras ganando partes de él, sea importante. Piensan simplemente abolirlo por completo. Eso es un error.

El verdadero error es la noción de Dean de que la única forma verdadera de socialismo debe ser marxista y la falsa afirmación de que todas las perspectivas antiestatales son sinónimo de neoliberalismo, o al menos complementarias, un error que repite Harvey (2012b). Aunque, sin duda alguna, la teoría anarquista se ha centrado en la libertad individual, donde Stirner (1993) marcó la pauta con *The Ego and Its Own*, solo por medio de la distorsión intelectual se puede interpretar esto como precursor de la tiranía privatizadora del neoliberalismo. Aunque Stirner es "acechado a través de setecientas páginas de severas burlas e insultos" en la versión íntegra de *La ideología alemana* de Marx y Engels (Berlín, 1963, pp. 105-106), es claro que él no está dispuesto a defender los privilegios de la clase dominante, ya que esta no es su concepción del egoísmo, sino la destrucción de ídolos de todo tipo. La acción directa, la ética *DIY* del anarquismo, expresada a través de *okupaciones* (Ward, 2004), la organización indígena autónoma (Yashar, 2005), los centros sociales (Hodkinson y Chatterton, 2006), las cooperativas de trabajo (Vieta, 2010) y los movimientos antiglobalización (Pleyers, 2011) está por consiguiente muy lejos de la homofobia, el sexismo, el racismo y el egoísmo de la derecha libertaria, precisamente porque el anarquismo está arraigado en las nociones de afinidad, solidaridad y unión expresadas en el *aquí* y *ahora* a través de las experiencias cotidianas.

La revolución en lo cotidiano es una temática que fue retomada por los situacionistas,[12] en donde para pensadores inspirados en el marxismo, como Guy

[12] Los situacionistas constituyeron una organización internacional radical formada por teóricos políticos, artistas e intelectuales que defendían una versión antiautoritaria del marxismo. Su objetivo era crear experiencias de vida alternativas al conjuntar el juego, el pensamiento crítico y la libertad a través de la construcción de situaciones y urbanismo unitario (Wark, 2011).

Debord (1994) y Raoul Vaneigem (2012), las posibilidades de romper con el capitalismo ocurren a nivel de la práctica diaria y la experiencia vivida. Sin embargo, esta perspectiva está totalmente ausente del marxismo tradicional. Friedrich Engels (1978, p. 733) no pudo ver más allá de su particular versión de la revolución, que efectivamente sirvió como una excusa para el autoritarismo de las ideas marxistas:

> [Los anarquistas] exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de toda autoridad. ¿Han presenciado estos caballeros alguna revolución? Una revolución es ciertamente lo más autoritario que existe; es el acto por el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte por medio de rifles, bayonetas y cañones, medios autoritarios si los hay; y si el partido victorioso no quiere que su lucha haya sido en vano, debe mantener esta regla mediante el terror que sus armas inspiran en los reaccionarios.

El objetivo de Engels era desacreditar a los anarquistas y dar crédito a la idea de que por medio de una dictadura proletaria se llegaría al único socialismo viable y, sin embargo, esta crítica trivial pierde de vista las intenciones anarquistas que han sido mucho más reflexivas sobre esta situación de lo que Engels nunca pudo ser. Proudhon confrontó esta crítica directamente; en una carta a Marx (Proudhon, 1846), escribió:

> Tal vez aún mantienes la opinión de que actualmente no es posible una reforma sin un *golpe de Estado*, sin lo que antes se denominó una revolución y en realidad no es más que un impacto. Esa opinión, que comprendo, la cual excuso, y discutiría de buena gana, habiéndola compartido durante mucho tiempo, mis estudios más recientes me han hecho abandonarla por completo. Creo que no la necesitamos para tener éxito, y que, en consecuencia, no deberíamos proponer la acción revolucionaria como un medio de reforma social, porque ese medio pretendido sería simplemente un llamamiento a la fuerza, a la arbitrariedad, en resumen, una contradicción.

En particular, fueron la violencia y el autoritarismo de la revolución los que impulsaron a Proudhon a repensar qué caminos debería seguir una filosofía anarquista, y de esta manera la revolución se eliminó de su vocabulario.

Un gran número de anarquistas han seguido su ejemplo, donde la violencia de la revolución y la contradicción que esto conlleva en la visión del anarquismo de una sociedad pacífica e igualitaria es la principal preocupación.

Benjamin Tucker (1926, p. 71) expresó que "la fuerza no puede preservar la anarquía; tampoco puede hacer que acontezca. De hecho, uno de los efectos inevitables del uso de la fuerza es posponer la anarquía"; a su vez, Ethel Mannin (2009, p. 73) escribió que "la historia de revoluciones sangrientas en cualquier lugar es la historia del fracaso… La gente no debe ser golpeada en ella; solo lo que se logra a través del gran resurgimiento del espíritu humano, del deseo apasionado de la multitud, perdura; lo que se impone por la fuerza no tiene raíces, y no puede durar". No obstante, hay ambivalencia dentro de la tradición anarquista respecto a la violencia, incluso si "todos los anarquistas desean una sociedad pacífica y no violenta" (Marshall, 1992, p. 636). Aunque la historia del anarquismo ha tenido momentos de confrontación violenta, particularmente durante la era de la "propaganda por el hecho" a finales del siglo XIX, la mayor parte de las actividades anarquistas (es decir, la práctica de ayuda mutua) a lo largo de la historia y hasta el presente han sido no violentas. Fue durante el apogeo de la propaganda que el anarquismo se distorsionó, particularmente, ante la opinión popular. Las acciones de unos pocos proyectaron en el juicio del público una imagen del anarquismo desalineado de los imperativos igualitarios y principios cooperativos, por lo cual se despreció como nada más que un pacto entre terroristas y asesinos. Sin embargo, la idea de que todo el anarquismo está podrido debido a las acciones de los anarquistas que han empleado tácticas violentas no es razonable. Tal pensamiento no es diferente de la caza de brujas contemporánea contra los musulmanes, como si las acciones de una minoría violenta reflejasen de alguna manera el pensamiento y la práctica de la mayoría pacífica. Debido a que los anarquistas generalmente aceptan la idea de que los medios y los fines deben ser indistinguibles, y "dado el respeto de los anarquistas por la soberanía del individuo, a la larga es la no violencia y el no a la violencia lo que implican los valores anarquistas" (Marshall, 1992, p. 637).

El significado de la revolución, si se quiere rescatar, debe realinearse lejos del uso de la violencia y la conquista del poder estatal (Holloway, 2002), y encauzar el potencial insurreccional en lo cotidiano. Sin embargo, tal punto de vista no está exento de críticas, como lo argumentó Neil Smith (2010, p. 57), se malinterpreta la ambición de la revolución como simplemente la toma del poder del estado y el reemplazamiento de un régimen por otro, en donde "solo una lectura intencionalmente errónea de la teoría política marxista podría cometer un error tan elemental. No solo niega toda una historia de pensamiento revolucionario, sino que también borra convenientemente el argumento de Engels y Lenin sobre la desaparición del estado". Smith tiene razón: la revolución es algo más que la captura del estado; ejemplifica una lógica espacial totalizadora del im-

pulso prometeico que busca rehacer todo de acuerdo con un plan racional (Newman, 2011). Además del autoritarismo evidente de un proyecto de este tipo, también debemos reconocer que no todo tiene que ser reestablecido, la revolución es insensible a los "otros mundos" y "economías diversas" que ya existen y se están rehaciendo continuamente a través de la experimentación más allá del capitalismo (Gibson-Graham, 2008; White y Williams, 2012). La insurrección desafía el modelo impuesto a la sociedad por las instituciones, ya sean capitalista o marxista, y consiste en la afirmación voluntaria de un arreglo propio autónomo que permita inmediatamente desentenderse de los discursos y estructuras establecidos, deviniendo emancipado de la dominación a través de una política de rechazo y prefiguración de alternativas. Como sostiene Hakim Bey (1991a, p. 2), "la Anarquía ontológica propone que despertemos y creemos nuestro propio recorrido, incluso a la sombra del Estado, ese gigante pustulante que duerme, y cuyos sueños de Orden hacen metástasis como espasmos de violencia espectacular".

A diferencia del imperativo revolucionario de Smith (2010), que evita cualquier discusión sobre la falsa promesa de la desaparición enunciada por el marxismo, una mentira que la historia ha expuesto repetidamente, la insurrección abarca un modo de organización que surge espontáneamente de la actividad individual. Como ya hemos visto, Bakunin (2002, p. 318) estaba muy al tanto de la trampa que representa la dictadura del proletariado, y lo denunció a través de una concepción del estado como un legado de cierta forma de privilegio: "una clase sacerdotal, una clase aristocrática, una clase burguesa. Y finalmente, cuando todas las demás clases se han agotado, el Estado se convierte en el patrimonio de la clase burocrática y luego cae, o si se lo prefiere, se eleva, a la condición de máquina". Tal reflexión hace que el argumento de la desaparición gradual, y por tanto la revolución misma, sea insostenible cuando se expresa en los términos vanguardistas de la apropiación del aparato estatal. Si alguna vez se quiere salvar la revolución como una idea viable, se debe reorientar hacia las particularidades de lo cotidiano y las posibilidades insurgentes que existen en el *aquí* y *ahora*. Pero tal alineación con las sensibilidades anarco-autonomistas no parece algo que Smith esté interesado en tomar en cuenta:

> La invocación de la espontaneidad política como un medio para un futuro diferente evoca su propio utopismo. Una revolución del yo discursivo es necesaria, ya sea que esté relacionada con movimientos políticos o no, pero no es un medio suficiente para el cambio social revolucionario. "Cámbiate y el mundo cambiará contigo" fue un eslogan esperanzador de los años 1960, que tuvo genuinos usos,

> pero la necesidad de organización política no es de este modo disuelta (2010, pp. 57-58).

Desafortunadamente, esta crítica no es atinada, ya que el anarquismo no se opone a la organización: "Se trata de crear nuevas formas de organización. No tiene una falta de contenido ideológico. Esas nuevas formas de organización son su ideología" (Graeber, 2002, p. 70). El anarquismo se trata de la reinvención de la vida cotidiana a través de la creación activa de redes horizontales de afinidad y ayuda mutua en lugar de estructuras jerárquicas.

A diferencia de las políticas marxistas y neoliberales del fin del estado, que ambos imaginan como un momento en el que la historia termina y se erige en una aldea global armoniosa de un tipo u otro, las políticas prefigurativas del anarquismo se consideran, en cambio, como una lucha infinitamente exigente (Critchley, 2007). En otras palabras, mientras que un imperativo revolucionario es un medio para un fin, un imperativo insurreccional es un medio sin un fin. Existe una tendencia ageográfica en el imperativo revolucionario que algunos marxistas han comenzado a rechazar, en particular los autonomistas y los situacionistas, lo que los acerca a una comprensión anarquista del mundo. Como filosofía política, el anarquismo aprecia plenamente la naturaleza procesual del espacio, donde la política de la espera, ya sea a la revolución, a la desaparición del estado, o a que las etapas de la historia se sucedan, se rechaza en favor del realismo que conlleva reconocer lo cotidiano como el único momento y espacio en el que tenemos un control tangible sobre nuestras vidas. Así, lejos de ser utópico, el anarquismo es precisamente lo contrario. Es un antídoto contra el aplazamiento político marxista. Asumir el *aquí* y el *ahora* de lo cotidiano representa una apreciación más profunda del espacio-tiempo como una historia que constantemente se pliega, despliega y repliega, mediante la cual la acción directa, la democracia radical y la ayuda mutua nos permiten reconfigurar instantáneamente sus parámetros.

Otro mundo resulta posible

Aunque hay cierto debate sobre la posición de Henry David Thoreau (2004, p. 248) como anarquista, cuando se trataba de resaltar un sentido prefigurativo en la política, sus intenciones parecían ser lo suficientemente claras: "Si has construido castillos en el aire, tu trabajo no debe desvanecerse; ahí es donde deberían estar. Ahora pon los cimientos debajo de ellos". Este sentimiento parece contrastar fuertemente con la política de espera que se encuentra en el centro del proyecto

marxista. Tal vez debido a textos como *La crítica a la vida cotidiana* (Lefebvre, 2008),[13] el cual tuvo una profunda influencia en los situacionistas, Edward W. Soja le preguntó una vez a Henri Lefebvre si era un anarquista. "No. No ahora", respondió, y cuando se le preguntó qué era en ese momento, Lefebvre respondió: "Un marxista, por supuesto… para que todos podamos convertirnos en anarquistas en el futuro" (citado en Soja, 1996, p. 33). Así, a pesar del gran impacto que tuvo en el proyecto marxista más autónomo, la respuesta de Lefebvre ejemplifica la política de espera que reproduce el marxismo tradicional. Es una actitud que reside en el cuerpo en descomposición del vanguardismo y que solo produce el fruto marchito de una idea que, en numerosas ocasiones, ha demostrado estar totalmente podrida. La vanguardia es un código que disimula una nueva dictadura, una táctica tan poderosa que incluso ciega a sus propios defensores. "Nuestro vanguardismo será diferente", se dicen a sí mismos. "Haremos las cosas bien esta vez, no somos como los bolcheviques o los Jemeres Rojos, la eventual desaparición de nuestra autoridad temporal está asegurada". Pero el problema no se encuentra ni en la sinceridad ni en la falta de este sentimiento; el problema reside en la idea misma. El marxismo no se da cuenta de que no podamos liberarnos unos a los otros, sino que solo podemos liberarnos a nosotros mismos, y por eso coloca su fe en un proletariado liderado por una vanguardia que reproduce inevitablemente aquello contra lo que se opone. Lo hace precisamente porque emplea la misma metodología retorcida del opresor, cosechando lo que siembra a través de su confianza en la autoridad. Stirner (citado en Kalyvas, 2010, p. 351) reconoció lo absurdo de un actor externo responsable de la liberación individual cuando sugirió que "quien desee ser libre deberá liberarse por sí mismo. La libertad no es un regalo de hadas que cae en el regazo de un hombre". El filósofo William James (citado en Johnson y Boynton, 2010, p. 19) afirmó un sentir similar cuando insistió en que "el descubrimiento más grande de nuestra generación es que los seres humanos pueden alterar sus actitudes mentales. Como pienses, así serás". Así, hasta que llegue el día en que podamos encontrar individualmente el coraje para desencadenar nuestras imaginaciones de las cárceles del vanguardismo y la jerarquía, el espectro del autoritarismo continuará persiguiendo nuestras organizaciones políticas y relaciones sociales, infectándolas con su violencia. Nuestra performatividad literalmente hace el mundo (Butler, 1997). Los roles que desempeñamos y los guiones que seguimos establecen los parámetros de las posibilidades. Pero cuando nos aventuramos en el ámbito de la improvisación, el marxismo tradicional retrocede con el mismo horror que el capitalismo. Hay un orden racio-

[13] N. del T. Versión en español Lefebvre, H. (1972). *Crítica de la vida cotidiana*. México: Siglo XXI.

nal que debe seguirse en ambos sistemas, y aquellos que se niegan a jugar según las reglas del juego, que se ríen activamente ante la autoridad, son rechazados por su valentía o, peor aún, silenciados por medio de la burla, el encarcelamiento, o, lo más atroz, la ejecución.

La geografía radical contemporánea necesita un golpe de timón precisamente porque permanece indiferente, escéptica e incluso hostil hacia esas perspectivas geográficas no convencionales que están fuera del análisis marxista tradicional. En consecuencia, el anarquismo, como un socialismo alternativo al marxismo, sigue siendo casi por completo ignorado por los geógrafos humanos contemporáneos. Y cuando se considera el anarquismo, se lo usa indebidamente como sinónimo de violencia y caos o se le ridiculiza como un proyecto irremediablemente utópico, uno que es aparentemente irreconciliable con la "realidad" o cualquier aplicación práctica.[14] Sin embargo, es incorrecto asumir el anarquismo como un *proyecto*, lo que en cambio refleja el dominio del pensamiento marxista. El anarquismo, como he intentado demostrar, se considera más apropiadamente como un proceso en continuo *desarrollo*, un siempre proteico medio sin un fin que se prefigura perpetuamente a través de la acción directa, la ayuda mutua, la asociación voluntaria y la autoorganización. A diferencia de la concepción de etapas de la historia en el marxismo y su imperativo revolucionario, que implican una política de consumación, el anarquismo es una filosofía política que aprecia plenamente el dinamismo esencial del mundo social. Como tal, el problema del pensamiento utópico es explicar el desplazamiento de la condición actual, caracterizada por el miasma neoliberal, hacia un futuro emancipado, no del "anarquismo sin fin" que describo aquí, el cual abandona cualquier evasiva para lograr una sociedad completamente libre y armoniosa en el futuro, y en su lugar se enfoca en la inmediatez de la praxis anarquista y en una política prefigurativa de acción directa en el presente. La historia ha demostrado claramente que la revolución simplemente introduce nuevas formas de tiranía y, en consecuencia, abogo por una distinción entre insurrección permanente, la cual apoyo, y revolución final, a la cual me opongo. Con esto no quiero decir que los sueños de un mejor mañana son un componente

---

[14] El número de artículos recientes de geografía humana que asumen sin un acercamiento crítico que el anarquismo es equivalente a la violencia, el caos y el desorden es desalentador. Para una pequeña muestra de la última década, véase Watts (2004, p. 209), Dahlman y Tuathail (2005, p. 587), Herod y Aguiar (2006, p. 430), Johnston (2006, p. 287), Hooper (2008, p. 2563), Wilford (2008, p. 653), Wolch (2009, p. 746), Hastings (2009, p. 214), Raeymaekers (2009, p. 57), ten Bos (2009, p. 85), Shirlow y Dowler (2010, p. 89), Mohaghegh y Golestaneh (2011, p. 490), Hagman y Korf (2012, p. 207), Lim (2012, p. 1352), y Malm y Esmailian (2013, p. 486).

insignificante del pensamiento anarquista, ya que, de hecho, la política prefigurativa abarca la noción de un mundo alternativo mejorado. En cambio, quiero sugerir que el anarquismo, como un *proceso* en lugar de un *proyecto*, puede concebir lo utópico en términos que permitan una revisión perpetua a través de su atención a la prefiguración y el hecho de que solo vivimos nuestras vidas en el *aquí* y *ahora*.

Se puede decir que mi argumento presenta una vieja versión del marxismo, y ciertamente es la variante tradicional del marxismo la que constituye el centro de mi crítica. Pero con todas las revisiones "posteriores" que todavía se están realizando, ¿por qué no hacer una pausa y reflexionar sobre cómo esta actividad de adherir apéndices y hacer enmiendas a menudo simplemente acerca el marxismo al anarquismo, como es el caso de las perspectivas autonomistas? Además, ¿qué nos ha enseñado la historia sobre la implementación de las ideas marxistas a gran escala? "El intento de rescatar el pedigrí del marxismo enfatizando el método sobre el sistema o agregando 'neo' a una palabra sagrada", escribió Bookchin (2004, p. 112), "es pura mistificación si todas las conclusiones prácticas del sistema contradicen rotundamente estos esfuerzos". Y, sin embargo, esta es la situación exacta donde se encuentra hoy la investigación geográfica marxista. Los escritos de Marx sobre las relaciones de producción, alienación y, en particular, la acumulación de capital, siguen siendo brillantes exégesis que inspiran a un gran número de geógrafos radicales, incluyéndome. No hay duda de que el marxismo ofrece una clara interpretación del pasado, pero lo que tiene que ofrecer al presente y al futuro es engañoso dada la fragmentada política de identidad que existe en nuestro mundo contemporáneo, donde la noción de un proletariado universal es pura ilusión. Las protestas anticapitalistas y en contra de la guerra se han vuelto cada vez más difusas en los últimos años, donde las solidaridades y afinidades de las que son indicativos apuntan al surgimiento de nuevas formas de políticas emancipadoras, las cuales rompen con la categoría tradicional de clase propuesta por el marxismo (Newman, 2007). Aunque la academia se aferra al marxismo, la primera ha perdido su atractivo en la calle, pues ha sido eclipsada en los momentos sociales contemporáneos, que ahora están inspirados en gran medida por los principios anarquistas de asociación voluntaria, igualitarismo, acción directa y democracia radical (Epstein, 2001). Y, sin embargo, los geógrafos radicales continúan apegados al marxismo, ello debido tal vez a una profunda afinidad al interior de la academia, la cual el anarquismo nunca podría atribuirse. Graeber (2007, p. 303) reflexiona que esta circunstancia es un reflejo del espíritu de vanguardia de la propia academia, donde el marxismo fue, después de todo, inventado por un profesor universitario, mientras que el anarquismo nunca fue realmente inventado por nadie, ya que "no estamos hablando tanto de un cuerpo teórico como de una actitud".

No tengo mayores reparos con el marxismo autonomista, aparte de lo que aparentemente es una falta de coraje para nombrar sus ideas simplemente anarquistas, ya que esta ha sido la perspectiva más autónoma dentro del pensamiento socialista desde el principio. Sin embargo, tal temor es algo comprensible dado que la mayoría de los académicos siguen teniendo solo una mínima idea de lo que trata el anarquismo. Hay cientos de geógrafos académicos marxistas de varias formas, tendencias, tamaños y matices, pero casi nadie está dispuesto a llamarse abiertamente anarquista por temor a ser ridiculizado. El anarquismo es, incluso dentro de la academia, continuamente descartado a través de los estereotipos más vulgares, donde su sola mención invoca una imagen acrítica y reaccionaria de desorden y violencia. Entre la multitud de intelectuales que se enorgullecen de la atención al detalle, esto es agotador, y evidentemente ya era agotador hace más de un siglo, cuando Reclus (1884, p. 627) escribió:

> Los oradores públicos que discuten temas sociales y políticos encuentran en el atropello de los anarquistas un pasaporte infalible para ganarse el favor del público. Cada crimen concebible se agrega a nuestra lista de acusaciones, y la opinión, demasiado indolente para aprender la verdad, es fácilmente persuadida de que la anarquía no es más que otro nombre para la maldad y el caos. Abrumados por el oprobio y sostenidos por el odio, se nos trata de acuerdo con el principio de que la forma más segura de ahorcar a un perro es darle un mal nombre.

Los geógrafos radicales pueden hacer algo mejor. Ya es hora de que colectivamente volvamos a revisar lo que creemos que sabemos sobre el anarquismo para comenzar a explorar la horizontalidad, la organización rizomática y la descentralización del poder que ofrece el anarquismo, para que podamos apreciar más lo que ya está sucediendo a nuestro alrededor, desde las calles de El Cairo hasta el jardín comunitario en nuestros propios barrios. Las geografías de la acción directa, la ayuda mutua y las políticas prefigurativas exigen nuestra atención precisamente porque las encontramos en nuestro día a día, pero apenas las reconocemos por lo que son. Cada vez que has invitado a tus amigos a cenar, transitar por un lugar prohibido, cortas el césped de tu vecino, te tomas un día libre en el trabajo, cuidas a los hijos de tu hermano, interrogas a tu profesor, pides prestado el auto de tu suegra, ignoras un señalamiento o devuelves un favor, tal vez, sin saberlo, has sido participe de los principios anarquistas.

Desafortunadamente, los viejos hábitos perduran, y en su último libro, Harvey (2012b, p. 69) desprecia lo que él llama el ingenuo y esperanzador gesto del

pensamiento descentralizado, lamentando que el término jerarquía es "virulentamente impopular entre una gran parte de la izquierda en estos días". El mensaje suena fuerte y claro: cómo se atreven los anarquistas (y los autonomistas) a intentar concebir algo diferente y nuevo, cuando deberíamos flotar en el mar de las ideas consumadas en el ayer. En su rechazo, lo que Harvey quizás no reconoce es que no está simplemente negando "alguna concordancia mágica" (p. 80); también niega las posibilidades mismas del espacio, con sus historias indeterminadas, horizontes en continuo desvanecimiento (Massey, 2005), posibilidades a favor de las que una vez argumentó tan apasionadamente (Harvey, 2000). Lefebvre (1991) demostró cómo nuestras producciones del espacio provienen directamente de nuestras visualizaciones y que cualquier materialización y administración del espacio que podamos procurar no puede separarse de la forma en que pensamos la geografía, precisamente porque el pensamiento produce acción. Para los anarquistas, "no hay diferencia entre lo que hacemos y lo que pensamos, pero hay un constante reacomodo de la teoría en la acción y de la acción en la teoría" (Bonanno, 1996, p. 2). Como pensamos, como actuamos, como escribimos, así seremos. Escribir la tierra con la pluma de nuestras esperanzas y sueños no es simplemente dibujar una ilustración sin materialidad. Su misma composición se refracta ante el mundo en que vivimos y en él transforma su carácter. Esta es la razón por la cual una geografía radical debe ser anarquista, porque en su anarquía no aparecen el caos y la destrucción, ni la jerarquía y el vanguardismo, ni la alienación y la explotación, sino las nuevas geografías de organización, solidaridad, comunidad, afinidad y oportunidad. Esta es la magia en la que tengo que creer, porque rechazar su encanto es avivar la pira funeraria de la política emancipadora y ceder a la locura del gobierno. "El anarquismo no es una fábula romántica", dijo Edward Abbey (1989, p. 22), "sino la conclusión objetiva, basada en cinco mil años de experiencia, de que no podemos confiar la gestión de nuestras vidas a reyes, sacerdotes, políticos, generales, y comisionados del condado". Y, por supuesto, soy anarquista, de modo que, *aquí* y *ahora*, otro mundo se vuelve posible. Los cimientos están en su lugar.

Capítulo 4. Espacio emancipatorio

Si vamos a llevar las lecciones del pasado con nosotros, entonces, debemos concebir y practicar la lucha no con la democracia como un fin discernible, sino democráticamente en su despliegue.
Todd May

La política no es ni el ámbito de un fin en sí mismo ni de los medios subordinados a un fin; más bien, es el ámbito de un mediar puro sin fin, concebida como el campo de la acción humana y del pensamiento humano.
Giorgio Agamben

Al establecer un marco anarquista para entender el espacio público como una visión para la democracia radical, este capítulo continúa como un cuestionamiento teórico sobre cómo un espacio público agonístico podría convertirse en la base de la emancipación. La emancipación, tal como se entiende aquí, significa la perpetua impugnación de los efectos alienantes del capitalismo y su expresión contemporánea como neoliberalismo. Para ello es fundamental imaginar nuevas formas de asociación voluntaria y ayuda mutua, donde el pluralismo pueda florecer, la participación democrática pueda mejorarse y puede surgir un *Zeitgeist* liberal. El inherente impulso emancipador a la democracia exige la recuperación de su etimología y una relectura crítica de los diversos contextos y contenidos (social, cultural, local, nacional y global) a través de los cuales se encuentra su expresión (Kothari, 2005). Abogo por la democracia radical, que, en contra de los modelos agregativos y deliberativos, coloca a la política en un camino hacia la promesa co-constitutiva del anarquismo y la no violencia. Abogo por una conceptualización del espacio público que enfatice una corriente antihegemónica, antisoberanista, ofreciendo así una oportunidad para superar el elitismo tecnocrático que caracteriza el momento actual del neoliberalismo y la guerra de clases que es el capitalismo. Un movimiento hacia la democracia "desde abajo" se reconoce como una afrenta tanto para las élites "locales" como para el capital "global". En consecuencia, examino el *proceso* continuo de disputa por la democracia radical concebido como espacio público. El espacio público se entiende como el campo

de batalla en el que se establecen los intereses en conflicto de ricos y pobres, así como el propósito de la disputa. Dentro de este ámbito, la violencia a menudo se entiende como un resultado de los intentos de imponer una visión "ordenada" del espacio público que se origina "desde arriba" y como un acto de resistencia "desde abajo" por parte de aquellos que buscan espacios democráticos radicales de interacción "espontánea".[15] Esta violencia revela una aparente paradoja de la democracia, porque, si bien se basa en la mitigación no violenta del conflicto, las "democracias" contemporáneas son a menudo anti-políticas y antagónicas, lo que provoca la posibilidad de un conflicto violento.

Las celebraciones a la modernidad han dado como resultado una división entre las ciudades vistas como sitios de producción de teoría urbana y aquellas proyectadas como objetos del "desarrollo". Esto ha generado un terreno fértil para distinciones problemáticas que dividen a las ciudades en sistemas de jerarquías, donde Oeste/Primer Mundo/Norte Global se imaginan a través de un marco positivo de dinamismo e innovación, mientras que No occidentales/Tercer Mundo/Sur Global se retratan negativamente por su estancamiento y estasis. El pensamiento binario "sigue siendo mucho más una idea orientadora que un hecho geográfico" (Slater, 2004, p. 9), lo que sugiere que un discurso urbano único ha caducado. Jenny Robinson (2006, p. 1) alienta a los académicos a no dar protagonismos a ciertas ciudades o a ciertas características de ciudades en particular y, en cambio, sugiere que "un enfoque centrado en la ciudad común toma el mundo de lo urbano como punto de partida y presta atención a la diversidad y complejidad de todas las ciudades". El enfoque en ciudades comunes no significa una universalización que niegue los elementos distintivos minimizando la diversidad entre las ciudades. Más bien, "en un mundo de ciudades comunes, las formas de ser urbanas y las formas de crear nuevos futuros urbanos son diversas y son el producto de la inventiva de las personas en las ciudades de todo el mundo" (2006, p. 1). Dado que las categorías binarias continúan siendo de uso generalizado en la teoría urbana, aunque son cuestionadas, David Slater (2004, p. 10) propone que se las considere "como si hubiera una línea que las atraviese,

[15] Las categorías "desde arriba" y "desde abajo" significan que el poder político moderno se ha apropiado del control directo de las personas a través de un gobierno sistematizado (jerarquía, patriarcado, etc.) que despoja a la mayoría de su libertad fundamental. "Desde arriba" habla de racionalidades, estrategias, tecnologías y técnicas de poder que se originan de la minoría arraigada en posiciones de autoridad a través de las "arquías" sociales, económicas y políticas. "Desde abajo" representa los usos del poder que se originan en lugares dentro de los sistemas dominantes donde el poder social, económico y político se ha reducido a través de represiones por medio del dominio sistematizado.

anulándolas en su forma tradicional, pero permitiendo que se examinen". Esta eliminación parcial alienta a los académicos a continuar problematizando su validez, mientras se mantienen abiertos a la posibilidad de nuevas categorías que son más conscientes de las relaciones asimétricas, permitiendo el compromiso colectivo y tomando en serio las imbricaciones entre "adentro" y "afuera". Por tanto, un enfoque de ciudades comunes conforma un marco poscolonial para comprender las ciudades, desafiando la tendencia de la teoría urbana que privilegia las experiencias del "Oeste".

Si bien los ideales del espacio público y las formas como los ciudadanos conciben la democracia están formados de manera única por las historias socioculturales circunstanciales, mi propósito no es aplicar aquí una perspectiva dualista Norte Global-Sur Global. Quiero, en cambio, cuestionar tales dicotomías y brindar un enfoque más relacional, precisamente porque los procesos de neoliberalización que afectan negativamente a la noción misma de lo público están siendo cuestionados en diversos contextos que abarcan todas las áreas del mundo. Los especialistas en aspectos urbanos deben recordar que las conexiones relacionales a través del espacio están establecidas por y son constitutivas de culturas ostensiblemente "locales" en todo el mundo (Smith, 2001). Al emplear nociones radicales de espacio público a través de un enfoque de ciudades comunes, podemos mejorar nuestra comprensión de las geografías relacionales del capitalismo, donde cada lucha "local" por el espacio público se puede leer como un punto nodal de interconexión en el espacio socialmente producido (Massey, 2005). A través de esto, Gillian Hart (2008, p. 684) sostiene que podemos aprehender de "las fallas, las aperturas, las contradicciones y las posibilidades de alianzas" que existen en el espacio. Mi propósito, entonces, es reconocer estas geografías relacionales, en donde incidentes como las luchas contra la privatización del agua en Cochabamba, Bolivia, en 2000 (Kohl, 2006) y la "batalla de Seattle" durante las reuniones de la Organización Mundial de Comercio de 1999 deben considerarse no como eventos aislados en el entorno del "Tercer Mundo" o "Primer Mundo", sino como momentos ligados a un conjunto más amplio de disputas mundiales sobre el "derecho a la ciudad" y futuros urbanos alternativos (Purcell, 2008). Al examinar la controversia por el espacio público, se puede comprender la lucha en curso por una democracia más radical como fundamentalmente un choque entre las maquinaciones del capitalismo global y los intentos de los pobres y marginados para insertar sus voces en las políticas de desarrollo y las prácticas de planificación que afectan negativamente a sus vidas.

Este capítulo comienza estableciendo un marco para comprender la democracia en términos no violentos y anarquistas al defender la democracia radical

concebida a través del espacio público polémico. Investigo la relación entre el anarquismo, la democracia y las políticas de la no violencia, y sostengo que una radicalización del contenido y el significado de la democracia a través de una insistencia en el agonismo desafía las formas antipolíticas de la democracia agregativa y deliberativa que son consideradas para legitimar las racionalidades neoliberales y para permitir las estructuras neoliberales jerárquicas de poder. En la siguiente sección reconozco que el "espacio de aparición" es vital en la representación democrática. Esta se distingue entre el espacio y la esfera públicos, siendo este último el que carece de soporte material, un requisito esencial para que los individuos ejerzan presión y exijan respuestas a cuestiones de importancia pública. También confronto las exclusiones continuas en el espacio público, debido a que, si bien los grupos marginados se encuentran a menudo sujetos a prohibiciones de acceso, sus luchas por la presencia en estos espacios revelan que el potencial democrático del espacio público nunca se pierde por completo. Sobre la base de esta noción de lucha perpetua, examino el espacio público como un campo de disputa. Empiezo reconociendo el espacio público como el sitio donde los actores políticos, tanto ricos como pobres, y la estratagema del capital neoliberalizado continuamente afirman sus derechos sobre el espacio. El carácter inherente de la disputa del espacio público revela que nunca está libre del riesgo de desorden, una observación que coloca a la democracia en conflicto con la necesidad de un "orden" para que el capitalismo fluya sin problemas. La siguiente sección examina la interrelación entre el espacio público, la democracia y la violencia. El espacio público, si bien tiene un potencial democrático, a menudo también es, paradójicamente, un espacio de violencia. La así llamada violencia, originada "desde abajo", a menudo es impulsada por la demanda de igualdad y, por lo tanto, a veces se considera el único esfuerzo para democratizar un sistema político, mientras que la violencia "desde arriba" pretende preservar el estatus quo del orden establecido. Sin embargo, sabemos que la violencia engendra violencia y, en consecuencia, examino si la democracia existe en un inquietante nexo o en un cisma irreconciliable con la violencia. En la conclusión, sostengo que cuando la democracia radical se concibe en términos anarquistas y se materializa a través del espacio público, ofrece un potencial emancipador de las restricciones disciplinarias del neoliberalismo. La lucha democrática fundamentada en el espacio público ofrece una oportunidad no solo para los más oprimidos por el capitalismo para exigir justicia social, sino también para que la totalidad de la sociedad humana busque un nuevo camino a través de una política agonística.

Si bien los movimientos de protesta necesariamente ocurren en terrenos que siempre exceden el neoliberalismo (Hart, 2008; Leitner, Peck y Sheppard, 2007),

es importante pensar cómo se puede reinterpretar una creciente corriente de luchas a través de un sentido compartido de traición con aquello que se puede definir como "los objetivos de la política neoliberal", que señalan un descontento más general con el capitalismo. Al ir más allá de los "hechos" de la neoliberalización, posiciono mis argumentos con el creciente reconocimiento de que la solidaridad transnacional es inseparable de los movimientos "locales" y debe basarse en entendimientos relacionales tanto de la resistencia como de las violencias del capitalismo (véanse Seoane, 2004; Sundberg, 2007; Wainwright y Kim, 2008). Este capítulo contribuye a esta discusión argumentando que la realización de ideales democráticos radicales basados en el espacio público es de primordial importancia para el logro de cualquier objetivo emancipador que busque transformar las geografías violentas de exclusión, desigualdad y pobreza del capitalismo, pero advierte que este proceso de transformación, lamentablemente, corre el riesgo de generar violencia precisamente porque el terreno político ha sido constantemente reducido por las antipolíticas neoliberales.

Radicalizar la democracia a través del anarquismo

Es difícil elegir los criterios según los cuales se clasifica a un régimen político como "democrático". Las aguas son turbias, y como señaló Errico Malatesta (1924), "hay algo que considerar de las críticas hechas a la democracia por regímenes dictatoriales, y la forma en que exponen los vicios y las mentiras de la democracia". Los significados atribuidos a la democracia varían desde una forma de vida a una forma de gobierno (Arat, 1991). Schmitter y Karl (1993, p. 40) corroboran esta noción, enfatizando que "la forma específica que adopta la democracia depende de las condiciones socioeconómicas de un país, así como de sus estructuras estatales y sus prácticas políticas arraigadas". Pero tales entendimientos realmente degradan nuestra conceptualización de la democracia. Aceptar una posición de "relativismo cultural" niega el significado universal de la democracia y por lo tanto contribuye a indemnizar a las dictaduras que se apropian de la palabra. George Orwell (1993, p. 163) dijo una vez:

> Se considera casi universalmente que cuando llamamos democrático a un país lo estamos alabando: en consecuencia, los defensores de todo tipo de régimen afirman que la suya es una democracia y temen que tengan que dejar de usar la palabra como si esta estuviera ligada a cierto significado.

De este modo, a veces se dice que la democracia sufre una crisis de significado, pues es utilizada para justificar todo, desde el terror hasta el compromiso, desde la revolución hasta la mediocridad. Haciendo las cosas potencialmente más confusas, Larry Diamond (1993, p. 4) sugiere que "la democracia puede acercarse a una 'versión de equilibrio' del proceso, pero está abierta a ser mejorada o a ser deteriorada", mientras que Iris Marion Young (2000, p. 5) denomina la democracia "una cuestión de percepción". Robert Dahl (1971), por tanto, optó por evitar la democracia por completo, empleando el término *poliarquía* para reconocer que la democracia nunca es un proyecto consumado, sino que siempre está en proceso de devenir.

Aunque el tratado de la "tercera vía" de Anthony Giddens (1999) se publicó más de veinticinco años después, *a posteriori*, el énfasis que Dahl (1971) pone en el proteanismo puede considerarse como un ataque preventivo contra la democracia deliberativa y su declaración atemporal del fin de la confrontación política a través de la insistencia en una política consensual. Sin embargo, las ideas de Dahl aún responden al modelo de la democracia agregativa, que utiliza procesos como las elecciones para demandar las preferencias de los ciudadanos y determinar el rumbo de las políticas. En contraste con los modelos agregativos y deliberativos, la democracia radical enfatiza el "pluralismo agonístico", que reconoce el papel de las relaciones de poder jerárquicas y opresivas en la sociedad y posibilita que estén presentes continuamente la diferencia y la disensión. El objetivo de la democracia radical no es establecer un consenso racional en la esfera pública, sino distender el potencial de hostilidades humanas proporcionando la posibilidad de que el antagonismo se transforme en "agonismo" (Mouffe, 2004). El agonismo se refiere a la idea de que el conflicto no puede y no debe ser erradicado. La confrontación tampoco debe tomar la forma de competencia entre élites o lucha entre enemigos (antagonismo); más bien, la disputa debe ser entre adversarios (agonismo). En su sentido radicalizado, la democracia se entiende no como un sistema de gobierno (*arquía*) sino como un modo particular de poder. La etimología de democracia (*demos*, "el pueblo"; *kratia*, "poder") expone cómo su institucionalización la convierte en algo completamente diferente, en "demoarquía", un sistema de gobierno a través de la multiplicidad y, aparentemente, por "el pueblo". Los enfoques agregativos y deliberativos tienen consecuencias negativas para la política democrática pues buscan eliminar el agonismo, que Chantal Mouffe (2006) reconoce apropiadamente como imposible de erradicar en la política. Los modelos agregativos despojan a la democracia de su espíritu al transformar su fundamento como *modo* de poder en un *sistema* de reglas procesales. En consecuencia, podríamos renombrar el oxímoron "democracia representativa" como

"autoritarismo electoral", porque votar alienta a reducir las posiciones opuestas a una caricatura hostil que debe ser suprimida (Graeber, 2009a). La democracia deliberativa, en contraste, representa el "cumplimiento de una tendencia, inscrita en el núcleo mismo del liberalismo, que, debido a su incapacidad constitutiva para pensar en términos verdaderamente políticos, siempre debe recurrir a otro tipo de discurso: económico, moral o jurídico" (Mouffe, 2004, pp. 124-125). En lugar de abrir un espacio político para quienes se encuentran en los márgenes (véase Dryzek, 2000), la democracia deliberativa contribuye a una visión antipolítica de la sociedad que refuerza la hegemonía del orden económico existente al impedir nuestra capacidad de articular alternativas políticas.

La creencia de que las cuestiones políticas son de naturaleza moral y, por tanto, susceptibles de tratamiento racional, es fundamental para la democracia deliberativa. Aquí, el objetivo de la sociedad democrática se reduce a la creación de un consenso racional, y los que lo cuestionan al sostener que lo político es un dominio en el que siempre se espera encontrar discordia, se les acusa de socavar la posibilidad misma de la democracia (Mouffe, 2004, p. 124).[16] Contra la democracia deliberativa, una democracia que funcione bien exige la confrontación de posiciones políticas democráticas. Esto significa que en la democracia siempre existe el riesgo de que se produzca violencia, pero, paradójicamente, este potencial se mitiga al permitir que el conflicto tenga un papel integrador. En su ausencia, persiste el peligro de que "la confrontación democrática será reemplazada por una batalla entre valores morales no negociables o formas de identificación esencialistas" (2004, p. 125). Esto hace que cualquier violencia latente sea mucho más potente en los modelos "democráticos" que abandonan el agonismo por el antagonismo, no solo por las jerarquías integradas en todas las formas de gobierno sistematizado, que defienden las "democracias" institucionales, sino también porque "aquello" que contrastan con "nosotros" no pueden ser vistos como adversarios políticos respetados en modelos no agonistas de democracia. "Aquellos" solo pueden definirse como enemigos morales, económicos y jurídicos, o enemigos de la razón, lo que los convierte en "salvajes" en lugar de adversarios legítimos. Por tanto, a pesar de los pronunciamientos por una tercera vía y su apariencia benigna, solo la democracia radical puede llevar a una sociedad enraizada en la no violencia, que alinea su contenido estrechamente con el anarquismo. Si bien el anarquismo se presenta a menudo como un síntoma de enfermedad mental

[16] Tal es la posición de Habermas (1989), lo que muestra su liberalismo y es la razón por la cual (como veremos más adelante) su esfera pública es necesariamente deliberativa más que material y, por tanto, inadecuada para conceptualizar la democracia radical.

más que como una posición política válida, tal sensacionalismo es nada más que una táctica de sus detractores. Lejos de las representaciones caricaturizadas del anarquismo como promotor de la violencia, está en cambio, como he argumentado todo el tiempo, es el rechazo a la violencia en todas sus formas. La violencia es antitética a la anarquía precisamente porque toda violencia implica una forma de dominación, autoridad o sistema de gobierno sobre otros individuos. La violencia es, pues, una negación de la libertad, no su promoción. A través de la renuncia a todas las formas de *arquía* (sistemas de gobierno), la democracia radical puede concebirse como base para la emancipación porque enfatiza la no violencia y permite la disidencia y la diferencia. En contraste, un énfasis excesivo en el consenso, aunado a la aversión a la confrontación, "engendra apatía y aversión frente a la participación política" (2004, p. 125). Entonces, si bien el consenso es necesario para que funcionen las sociedades, siempre debe ir acompañado por el disenso, lo que significa que la democracia es un proceso en continuo cambio, en el que la resistencia a las lógicas de soberanía, ley y capitalismo se convierten en una política del gesto –la permanencia de "*medios sin un fin*"– (Agamben, 2000).

Mouffe (2004, p. 130) sostiene que para "establecer las condiciones de un efectivo autogobierno democrático, los ciudadanos deben pertenecer a un *demos* en el cual puedan ejercer sus derechos de ciudadanía… [lo que] no significa que las unidades políticas deban ser idénticas a los estados-nación". Estoy de acuerdo con el rechazo del poder soberano, pero me interesa ir más allá de estas nociones de ciudadanía y reemplazarlas por asociaciones libres, la cooperación voluntaria y la ayuda mutua desde el anarquismo. Como Simon Critchley (2004, p. 231) reconoce,

> el problema con gran parte del pensamiento político es que es árquico, está obsesionado con el momento de fundación, origen, declaración o institución vinculado al acto de gobierno, a la soberanía, sobre todo a la *decisión* que presupone e inicia un sujeto político soberano capaz de autogobernarse y gobernar a los demás.

Para Jacques Rancière (1999), esta es la reducción de *la politique* al orden de *la police* y es precisamente la razón por la cual, como se aclarará a continuación, desarrollo una distinción entre una visión del espacio público fundamentada en procesos "espontáneos", democrática, anárquica y otra "ordenada", autoritaria, árquica. La democracia radical no debe ser sobre la gobernabilidad, ya sea dirigida por el "yo", como en la gubernamentalidad, o de cualquier otra manera. No hay un "yo" al que referirse en una democracia anárquica.

¿Quién es "el pueblo" entonces? Emmanuel Levinas (1979, p. 294) discute la "anarquía [como] algo esencial a la multiplicidad", una multiplicidad que en sí misma es esencial en la política, donde la política es la manifestación de esta multiplicidad que es el pueblo, el *demos*. Esto es similar a la multitud de Michael Hardt y Antonio Negri (2004), en la que las personas no pueden ser identificadas o vigiladas a través de ninguna lógica territorializadora. En cambio, "el pueblo" comprende lo que Rancière (1999) describe como ese espacio vacío que excede cualquier cuantificación social, precisamente porque la política democrática emerge a través de la *presuposición* de igualdad, es decir, la democracia es una forma de resistencia contra los mecanismos de un orden que distribuye roles jerárquicamente. Como sostiene Critchley (2004, p. 231), "aquellos que no cuentan son el pueblo, que no tienen derecho a gobernar, ya sea a través de derechos hereditarios como la aristocracia o debido a la riqueza acumulada y la propiedad como la burguesía". En resumen, el pueblo representa una contradicción al orden soberano y al poder jurídico, ya que se conciben precisamente como aquellos que están excluidos de los derechos civiles, o lo que Giorgio Agamben (1998) denomina *homo sacer*. La democracia radical tiene lugar cuando aquellos a quienes el soberano relega insisten en ser considerados, pero no dentro del orden existente, sino dentro de un nuevo antiorden, en una *anarquía*. Así, la tradición antipolítica (ejemplificada por el neoliberalismo) teme al pueblo en su manifestación radical, no como *das Volk* moldeada por el estado, sino como *die Leute*, es decir, el pueblo con su libertad entrelazada al despojo de sus derechos civiles y su pluralidad irreductible. La convergencia del *homo sacer* y la *presuposición de la igualdad* invierten la idea de las relaciones de poder existentes y remonta los peligros de los "particularismos militantes" (Harvey, 1996). La política de identidad aún puede funcionar, pero puede llegar a ser no esencial en la política al transformar antagonismo en agonismo, donde todos son un demandante legítimo e igual por medio de su igualdad preconcebida. Esta es precisamente la heterogeneidad que Clive Barnett (2004a) falla en observar cuando homogeniza el trabajo de Laclau y Mouffe (2001) argumentando que el agonismo espacializa la política porque se basa en distinciones claras entre "adentro" y "afuera".[17]

Si el *Zeitgeist* contemporáneo contempla un consenso que lo abarca todo y, por lo tanto, la eliminación del agonismo (Mouffe 2004), entonces la actividad del gobierno pone continuamente en riesgo la pacificación, al orden, al estado y a lo que Rancière (1999, p. 135) denomina el "lado oscuro" del idilio del consenso. La fe en el consenso universal no solo es antipolítico, también es constitutivo del

[17] Véase Thomassen (2005) para una crítica de Barnett.

pensamiento asentado en un estado final, como lo ejemplifican las grandes narrativas del neoliberalismo en términos de una "aldea global" armoniosa y el "fin de la historia" (Fukuyama, 1992). El anarquismo, en cambio, representa la esencia vital de la política, la "realidad primaria de la lucha en la vida social" (Mouffe 2000, p. 113), que abarca y reconoce la apertura que exige la naturaleza siempre cambiante del espacio-tiempo.[18] La política como tal se materializa a través de la exhibición pública del *disenso*, un disenso que altera el orden despolitizante establecido por el gobierno. Como sostiene Critchley (2004, p. 232), "si la política puede entenderse como la manifestación del *demos* anárquico, entonces la política y la democracia son dos nombres para la misma cosa", donde la democratización "consiste en la manifestación de… demostración como *demos*-tración". La democracia, entonces, es la "política de la calle", que requiere una base material en el espacio público (Ferrell, 2001; Mitchell, 2003b), alineando su contenido con la acción directa de la *praxis* anarquista. Aun así, alinear la democracia con la acción directa y un espacio público material no es sugerir una espacialidad cuyos medios sean limitados, lo cual además reduciría la exigencia de democracia a poco más que una abstracción teórica, desconectada de las complejas historias y elaboradas geografías que se han desarrollado para crear deseo democrático. En cambio, cuando la palabra *democracia* se usa en "el lugar correcto, en el momento adecuado, es fresco, claro y verdadero" (Lummis, 1996, p. 15), precisamente porque su espacio-temporalidad tiene *lugar* en un momento político de expropiación globalizada e injusticia violenta. En consecuencia, las espacialidades de la democracia radical concebida como espacio público son relacionales, extendiéndose hacia adentro y hacia afuera a través de un "sentido global de lugar" (Massey, 1994). Entonces, mientras que la democracia radical *no se* trata de la espacialización en el sentido de territorialización, como argumenta Barnett (2004a), *se* trata de las geografías intercaladas del espacio en el sentido que Doreen Massey identifica, ya que nos permite "visualizar nuevas formas de solidaridad basadas en el reconocimiento de interdependencias" (Mouffe, 2004, p. 131). La ética de la democracia radical no puede ser conceptualizada en términos moralistas, como ocurre en el actual modelo democrático (neo) liberal, ni puede circunscribirse a ninguna perspectiva que implique un soberano. La democracia radical representa una perturbación del orden antipolítico de la soberanía y es así, en una palabra, anarquía.

[18] El anarquismo concebido como medio sin fin es, por lo tanto, una importante línea de pensamiento que se diferencia del marxismo y su pensamiento teleológico centrado en un estado final de las cosas (cf. Harvey, 2000).

El espacio de aparición

Es en la creación y apropiación del espacio y el lugar lo que nos permite avanzar hacia un modelo de democracia más radical:

> Sí… el lugar y el yo son mutuamente constitutivos, entonces los medios para crear el ser ideal para sostener el proyecto de la democracia tienen paralelos con la creación de lugares. En la construcción de lugares buscamos que coincidan con nuestros proyectos e ideales, tanto individuales como colectivos. En las democracias tales ideales incluyen el deseo de construir lugares que promuevan la justicia social, la tolerancia y la inclusión y que ofrezcan espacios públicos de reunión o lugares que reflejen los valores colectivos de la comunidad…. Visto como una forma de vida y como un proceso, la democracia involucra, en parte, la creación, el desmantelamiento y la reconstrucción de lugares (Entrikin, 2002, pp. 107-108).

Debido a que la democracia se supone debe ser inclusiva, son los espacios y lugares *públicos* los de importancia primordial. Por tanto, el espacio público puede entenderse como la práctica misma de la democracia radical, incluido el agonismo, que podría librar a la política de la jerarquía, la tecnocracia, los financiadores internacionales, la apropiación gubernamental y la cooptación de la aristocracia moderna. Esta relación entre la democracia radical y el espacio es crucial, porque la democracia requiere no solo espacios donde las personas puedan reunirse para discutir los temas del día (Staeheli y Thompson, 1997), sino también lugares donde se puedan cuestionar las ideas. Una sociedad democrática debe valorar el espacio público como un foro para *todos* los grupos sociales, donde no debe haber elementos disuasivos estructurales que prohíban la participación de los individuos en los asuntos públicos. El espacio público como tal es el sitio donde deben estar arraigados el *performance* colectivo, el discurso y el agonismo (Goheen, 1998), permitiendo que se convierta en el medio principal a través del cual se crean y disputan las identidades (Ruddick, 1996).

La idea de que el espacio público es importante para la formación de identidad es bien reconocida en la geografía humana (Lees, 1994; Massey, 1994). Este proceso creativo ocurre en ambos sentidos, ya que la identidad es importante para conformar los contornos del espacio público.[19] Mientras que este último le permite a los individuos unirse en esfuerzos colaborativos y aun así mantener sus

[19] La formación de la identidad también se produce en espacios semipúblicos, espacios

voces propias, la representación exige un espacio físico para que los individuos y los grupos puedan dar a conocer sus necesidades y mostrarse como legítimos solicitantes de consideraciones públicas (Mitchell, 2003b). Sin embargo, el derecho a la representación no siempre se reconoce, como en el caso del autoritarismo. Por ello, el espacio público en consecuencia también puede manifestar al grado de interacción sociopolítica disponible para una persona. Arendt (1958) llama a esto "espacios de aparición" o el espacio necesario para que la gente pueda ser vista. La acción y el discurso requieren visibilidad, pues para que ocurran políticas democráticas no es suficiente que un grupo de individuos vote de forma anónima como en la democracia agregada. En cambio, debido a que pertenecer a lo público requiere al menos una participación mínima, los individuos deben unirse físicamente y ocupar un espacio común (Howell, 1993). Si bien la visibilidad es fundamental en este espacio, también se requiere teatralidad, ya que donde sea que las personas se congreguen, el "espacio de aparición" no solo está "ahí", sino que se (re)produce de manera activa a través de *performances* recurrentes (Valentine, 1996).

La teatralidad reconoce que el espacio es producido, una idea popularizada por Henri Lefebvre (1991), quien propuso una distinción entre la administración del espacio y su materialización. En términos de Lefebvre, el espacio público controlado por el gobierno u otras instituciones, o cuyo uso está regulado, se denomina "representación del espacio", mientras que el espacio público, tal como lo usan los grupos sociales, se denomina "espacio de representación". Esta distinción enfatiza la diferencia entre el estatus "oficial" de un espacio y la capacidad de varios individuos y grupos para usarlo (Arefi y Meyers, 2003). El poder sobre ciertos espacios para decretarlos como "oficiales" es concomitante a la facultad de excluir ciertos grupos de tales sitios con base en esta asignación. ¿Cuándo podríamos estar seguros de que cualquier espacio es "oficial", excepto cuando lo determinan aquellos que tienen poder árquico? Sin embargo, la dicotomía de Lefebvre también alude a la disputa subyacente del espacio público y su condición esencial agonista al reconocer su construcción social o espacialidad. Así, la representación no solo exige espacios, sino que también los crea.

Una aportación adicional de la teorización de Lefebvre es el significado otorgado a las representaciones corporales o experiencias vividas en el espacio (McCann, 1999). Esto aborda la diferencia fundamental entre el espacio y la esfera públicos, que a menudo se confunden erróneamente. La esfera pública, que en su

privados y contrapúblicos subalternos, donde los grupos subordinados formulan interpretaciones antagónicas de sus identidades (Fraser, 1990).

sentido original habermasiano es realmente renuente respecto al espacio (Howell, 1993), puede definirse como el dominio abstracto de la vida social, idealmente separada de la coerción del poder estatal, donde se forma la opinión pública (Habermas, 1989). En contraste, el espacio público debe tomarse literalmente como un espacio material precisamente porque esta dimensión otorga visibilidad a la acción política (Ferrell, 2001; Mitchell, 2003b). Incluso las democracias agregativas y deliberativas atestiguan protestas emprendidas "en el terreno", en espacios materiales, que brindan retroalimentación no electoral al "espacio público virtual" (es decir, la esfera pública) cuando la democracia ya no es radical. Aunque el objetivo de una manifestación en ocasiones puede ser lograr una mayor visibilidad mediante la esfera pública, los medios de comunicación no pueden permitir dicha visibilidad sin que una afirmación política tenga lugar en el espacio público. En ausencia de esta dimensión física inicial, dichas afirmaciones pueden ser presentadas de forma audible o textual para transformarlas en discursivas dentro de la esfera pública, pero carecerán de un espacio de aparición. Por tanto, dado que el espacio público no se puede establecer en abstracto, los periódicos, la radio, la televisión e Internet son parte de la esfera pública y no del espacio público.

Uno podría argumentar en contra de la noción de espacios abstractos como espacios públicos porque a menudo están altamente estructurados, dominados por intereses corporativos o gubernamentales, y por tanto pueden ampliar las estructuras de poder existentes (Calhoun, 1998). Internet en particular ha sido defendida como una herramienta revolucionaria con el potencial de fortalecer la democracia (Crang, 2000). Jodi Dean (2003) no considera tal perspectiva, y sugiere que el control corporativo ha hecho de internet una "institución cero", conduciendo a un "capitalismo comunicativo" en vez de la democracia. Sin embargo, internet y otros medios aún pueden proporcionar una red que permita a los grupos sociales difundir información, organizarse y movilizarse (Castells, 2000). La circulación de imágenes, argumentos e ideas a través de diversos medios, incluidas las acciones individuales realizadas en el espacio privado, pero que han ganado acceso a un público más amplio a través de la esfera pública, puede tener efectos importantes que permiten abrir o incluso cerrar oportunidades para la acción política. Por ejemplo, aunque al público rara vez se le proporcionaron versiones sin editar, el impacto de los mensajes grabados en video de Osama bin Laden fue enorme. Sin embargo, a pesar del poder de tales comunicaciones para conseguir apoyo o repudio mediante la difusión pública, tanto Al Qaeda como la "guerra contra el terror" de los Estados Unidos reconocieron la importancia de fundamentar sus objetivos políticos en el espacio físico, de ahí los terribles acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y las igualmente deplorables inva-

siones de Afganistán e Irak. Todos los grupos, ya sean subalternos o dominantes, no pueden constituirse a menos que produzcan un espacio material. Como argumenta Don Mitchell (2003b, p. 147), "ni todas las comunicaciones web del mundo habrían podido obstruir la reunión de la Organización Mundial de Comercio en Seattle ni destruido las conversaciones de Génova. Pero la gente en las calles lo hizo".

No obstante, Barnett (2004b, p. 190) difiere con una perspectiva predominante que presupone que la conceptualización de Habermas de la esfera pública debe basarse en espacios públicos reales y materiales:

> La premisa es que la conceptualización original de Habermas de la esfera pública depende de una comprensión metafórica de los espacios materiales… Sin embargo, el argumento de que la esfera pública de Habermas no es suficientemente material parece equivocado. El problema con *The Structural Transformation of the Public Sphere* no es que ignora los espacios reales, sino que construye conceptualmente los sitios de co-presencia como la norma para juzgar lo público de las prácticas históricamente viables de interacción social. Además, la determinación de los geógrafos de traducir la esfera pública a espacios urbanos públicos limitados de interacción social convergente… ilustra una larga historia de menosprecio frente a la importancia de las prácticas de comunicación en la geografía humana crítica… Cualquier distinción tajante entre los espacios materiales reales y los espacios de los medios virtuales no se sostiene debido a que no registra la medida en que los diversos movimientos sociales despliegan una serie de estrategias dramatúrgicas de protesta que construyen espacios "reales" como escenarios a través de las cuales se moviliza la atención de los medios y por tanto proyectan su presencia a través de redes de medios espacialmente extensos.

Lo que describe Barnett es cómo los movimientos sociales utilizan el espacio público material como una estrategia para lograr mayor atención por medio de la esfera pública, como se señaló anteriormente. Barnett continúa argumentando que "la geografía de la esfera pública no debe definirse de manera estrecha en términos de aquellos espacios seleccionados de interacción social convergente… [pues] la idealización de los espacios 'reales' y 'materiales' obstruye una consideración íntegra de la constitución geográfica de aquellas prácticas estratégicas de interpretación de necesidades y toma de decisiones legítimas que establecen las condiciones más amplias que posibilitan la interacción social guiada por normas de civismo y respeto"(p. 191). De hecho, lo que se sugiere aquí no es novedoso, y

parece que Barnett simplemente está jugando con la semántica al querer etiquetar esta "retroalimentación" no material de la práctica estratégica como "espacio público". Lejos de negar una observación exhaustiva de las extensas espacialidades de las prácticas estratégicas utilizadas por movimientos sociales, muchos geógrafos (véanse Goheen, 1998; Howell, 1993; Mitchell, 2003b) simplemente asignan este trabajo a la esfera pública, lo cual, en contradicción con lo propuesto por Barnett, no es equivalente al espacio público, un concepto que siempre es material. En resumen, no hay una suposición en cuanto a que la concepción de Habermas sobre la esfera pública exija una comprensión metafórica de los espacios materiales. Más bien, para muchos geógrafos, la esfera pública habermasiana es siempre un ámbito de inmaterialidad y no se puede confundir simplemente con el espacio material.

Además, aunque Barnett (2004b; véase también Keith, 1997) estime que la defensa de una ineludible materialidad del espacio público es un fetiche que romantiza la "calle", tales críticas están fuera de lugar y sirven para socavar el potencial radicalismo de la política posmoderna. Como argumenta Lewis Call (2002, pp. 7-8), Habermas "utiliza los términos y categorías del debate en torno a la política posmoderna para reforzar los fundamentos teóricos y epistemológicos del Estado liberal moderno que se están erosionando rápidamente"; él espera lograr esto "colocando la racionalidad instrumental, la 'racionalidad' de los campos de concentración y las bombas de hidrógeno, en el contexto de una 'racionalidad comunicativa' más amplia y esperanzadora que, Habermas afirma, puede operar dentro de una especie de una cultura y política de la 'esfera pública' para producir comunidades viables (e implícitamente liberales)". Lo que está en debate aquí es que

> Habermas rechaza el marxismo y la perspectiva materialista radical a favor de una amalgama del racionalismo liberal, la teoría sociológica conservadora y la filosofía dominante del lenguaje, y deja de lado el objetivo revolucionario de los primeros pensadores de la Escuela de Frankfurt, como Marcuse, en favor de la adaptación de la democracia social con realidades "racionales" del capitalismo (Ryan, 1989, p. 27).

Por tanto, las invocaciones al trabajo de Habermas como la esencia de la teoría política relevante en relación con las valoraciones de la esfera pública (mal entendidas por Barnett como espacio público), deben ser tratadas con un profundo escepticismo reconociendo que esta perspectiva contribuye a reforzar racionalidades (neo)liberales. En última instancia, la teoría habermasiana de la

inmaterialidad no puede acoplarse a la política de la democracia radical, que necesariamente está arraigada en la acción directa y la materialidad del espacio público. Como sostiene Lefebvre (1991, pp. 416-417), esas ideas, valores o representaciones que no logran dejar su huella en el espacio "pierden toda sustancialidad y se convierten en meros signos, se transforman en descripciones abstractas o mutan en fantasías".

La exclusión de algunos grupos de los procesos democráticos al no obtener reconocimiento en el espacio público subraya la importancia crítica de la materialidad. Aunque muchos académicos reconocen el carácter democrático del espacio público (Barnett y Low, 2004; Hénaff y Strong, 2001; Howell, 1993), esta idea es debatida, ya que el espacio público también ha sido, paradójicamente, un lugar de explotación, opresión y prohibición para las mujeres (Bondi, 1996; Massey, 1994), minorías étnicas (McCann, 1999; Ruddick, 1996), hombres gays y lesbianas (Duncan, 1996; Hubbard, 2001), ancianos y jóvenes (O'Neil, 2002; Valentine, 1996), personas sin hogar (Del Casino y Jocoy, 2008; Mitchell y Staeheli, 2006), y personas con discapacidades (Butler y Bowlby, 1997; Freund, 2001). Desde la perspectiva feminista en la academia se ha refutado la idea de espacio público debido a que la dicotomía público-privado está relaciona cuestionablemente con las construcciones sociales de género y sexo (Bondi, 1996). En contraste, Nancy Fraser (1990) sostiene que muchas feministas se refieren al espacio público como todo lo que está fuera de la esfera doméstica y, por lo tanto, combinan tres esferas analíticamente distintas: el estado, la economía formal del empleo remunerado y el ámbito del discurso público. Dejando de lado su aparente maleabilidad, las nociones de lo privado y público son complejas en tanto que su significado y uso están arraigados en las especificidades locales de tiempo y lugar, que difieren entre contextos culturales. Lo anterior no pretende defender una posición relativista, más bien hace necesario rechazar cualquier proposición en la que la participación, y por tanto el espacio público, se caracterice como un "valor cultural" inherente. El deseo de participar en las actividades comunitarias es intrínseco al animal humano como un ser social, en donde reconocer contextos específicos del espacio público requiere comprender que cualquier organización social es tanto el resultado de la política "local" de la calle como de sus geografías relacionales vinculadas a las amplias geometrías de poder del espacio "global".

Al negociar la dicotomía privado-público, Hénaff y Strong (2001) exploran los criterios de acceso a un espacio en particular. Un espacio se considera privado cuando se reconoce que un individuo o grupo tiene el derecho de establecer dichos criterios, donde el significado está permeado por el reconocimiento de la "propiedad". En contraste, un espacio es público, precisamente, porque mientras

existen criterios de admisión, el derecho de hacer cumplir dichos criterios siempre es cuestionado. El espacio público está abierto a quienes cumplen con los criterios establecidos, aún así no está controlado en el sentido de ser poseído y, por tanto, siempre está en disputa la legitimidad de la inclusión y la exclusión. Sin embargo, como argumenta Kurt Iveson (2003, p. 215), "las exclusiones deben ser cuestionadas en relación con los procesos a través de los cuales se justifican políticamente, permitiendo así a los teóricos críticos distinguir entre diferentes tipos de exclusión". En particular, la retórica liberal de lo público en realidad reinscribe formas particulares de subordinación y exclusión como abiertas, y el supuesto acceso "equitativo" al público por parte de todos los individuos se concibe como tal, solo en la medida en que estos dejan sus subjetividades en la esfera de lo privado y fuera del ámbito público (Iveson, 2003). En la formulación liberal, los hombres gay y lesbianas, por ejemplo, se considera que poseen los mismos derechos de acceso, siempre y cuando mantengan su sexualidad en la esfera de lo privado. Este paréntesis de estatus e identidad excluye efectivamente algunas de las preocupaciones más importantes al suprimir, desvalorizar y truncar la exploración de posibles identidades (Calhoun, 1997) y refuerza las subjetividades normativas como universales. Por tanto, dado que la noción liberal de Habermas hace que un público aparezca como *el* público, la esfera pública no debe considerarse como un espacio público universalmente accesible; más bien, debe considerarse como "el ámbito *estructurado* donde se lleva a cabo una competencia cultural e ideológica entre una variedad de públicos" (Eley, 1992, p. 306, énfasis original).

Apoyando esta perspectiva, aunque valorando la democracia deliberativa, Young (1990) enfatiza que la primacía de una concepción material y corporal del espacio público descansa en su *potencial* para ser un sitio de participación política donde diversos públicos puedan interactuar, engendrando así una versión más radicalizada de la democracia. Argumentando en contra la idea de la democracia como espacio público, Malcom Miles (2002, p. 256) confiere inadvertidamente su apoyo cuando pregunta: "¿Cuándo fue el espacio público un lugar de democracia de masas, excepto cuando las multitudes… tomaron el asunto en sus propias manos?" Aunque el espacio público puede ser excluyente para ciertos grupos sociales, donde incluso algunas agrupaciones pueden luchar por obtener acceso obstaculizando su uso por parte de otros actores, el espacio público sigue siendo el sitio más importante donde las demandas públicas pueden hacerse visibles y cuestionarse. Si en ciertos momentos los espacios pueden cambiar su función para acomodar a diferentes grupos sociales (Atkinson, 2003), seguramente impugnar la exclusión y tomar el espacio público puede potencialmente asegurar tal arreglo y transformación. Exigir la inclusión en un espacio a menudo significa

ocupar el espacio de exclusión por la fuerza, fortaleciendo la idea de que el espacio público nunca se ha estado garantizado y, por su propia definición, debe ser impugnado. En este sentido, un enfoque agonístico de lo político se convierte en una condición esencial para concebir un espacio público más inclusivo que acepte y celebre la diferencia (Watson, 2006).

Maquinaciones capitalistas y disentimiento anarquista

La democracia radical es un proceso intrincado e inherentemente incierto que re-fleja el carácter agonístico de la discusión pública y abierta sobre los principios de la comunidad y la posibilidad de cambios repentinos, conflictos y contradicciones en los objetivos colectivos. Los espacios de las sociedades democráticas deben ser siempre procesuales, construcciones que deben mantenerse y repararse según se defina y cuestione el interés colectivo (Entrikin, 2002). Esta naturaleza procesual del espacio público explica por qué es y *debe ser* objeto de continuas disputas, que abarcan un espectro fluido entre el debate, la protesta, el agonismo y, a veces, lamentablemente, el antagonismo y la violencia. En consecuencia, es de suma importancia considerar el espacio público como un medio que posibilita impugnar el poder, centrándose en temas de "acceso" que van desde el uso básico hasta asuntos más complicados, incluida la territorialidad y la dominación simbólica (Atkinson, 2003). El espacio público nunca es un proyecto completo, sino que es tanto el producto como el ámbito de conflicto entre las ideologías del "orden" en pugna (autoritarismo-arquía-representación del espacio) y la interacción "imprevista" (democracia-anarquía-espacio representacional) (Lefebvre, 1991; Mitchell, 2003b).[20] Estos enfoques en disputa no dan lugar a espacios públicos dicotómicos. Más bien, se debe poner énfasis en el carácter procesual y fluido del espacio público, donde cualquier "resultado" reconocible, ya sea desde el enfoque ordenado o el no planeado, es necesariamente temporal, es decir, *un medio sin fines*.

Aunque declara defender el espacio público democrático, Carr *et al*. (1992, p. xi) ejemplifica el enfoque ordenado al sugerir que el espacio público es "el

[20] Todos los espacios están inscritos socialmente, si no es por reglas explícitas por una regulación competitiva. Sin embargo, el ideal del espacio no planeado debe ser la aspiración (Harvey, 2000) porque, aunque el espacio público no planeado es fantasía, la apertura, la incertidumbre y la anarquía incorporadas en el espacio y el lugar los convierten en crisoles potencialmente democráticos. El desafío es tratarlos de esta manera, ya que instituir espacios democráticos requiere enfatizar las exclusiones (Massey, 2005).

ámbito para actividades que amenazan a las comunidades, como el crimen y la protesta". La posibilidad de protestar es lo que hace que el espacio público sea democrático, ya que brinda a aquellos sin poder institucionalizado la oportunidad de desafiar el *statu quo*. El crimen, por su parte, se concibe con más frecuencia en términos de derechos de propiedad y, en consecuencia, los pobres y aquellos sin propiedades son repetidamente juzgados como transgresores del espacio público. Hee y Ooi (2003) adoptan un enfoque diferente de la visión ordenada, y sostienen que los espacios públicos de las ciudades coloniales y poscoloniales son construcciones de la élite gobernante. Ciertamente, los oficiales coloniales y los regímenes vigentes imponen sus representaciones del espacio, pero esto ignora el elemento de la disputa y la posibilidad de que emerjan espacios representacionales. La Plaza de Tiananmen en Beijing ofrece un ejemplo de ello, el momento en que la gente ocupó este espacio controlado, aunque fue recapturado por el estado, permanece ideológicamente disputado en la esfera pública, y continúa suscitando la imaginación de los movimientos sociales dentro y fuera de China (Lees, 1994). Así, los valores integrados en el espacio público son aquellos que el *demos* les asigna (Goheen, 1998), no simplemente las visualizaciones y administración de las élites reinantes.

Los estados y las corporaciones pueden desafiar los valores asignados colectivamente y adoptar la perspectiva ordenada porque buscan configurar el espacio público de manera que limite la amenaza que supone el poder democrático a los intereses socioeconómicos dominantes (Harvey, 2000). Aunque el control total sobre el espacio público es imposible, intentan regularlo manteniéndolo relativamente libre de pasión (Duncan, 1996). Para eliminar la pasión del espacio público, los planificadores corporativos o estatales intentan crear espacios basados en el deseo de seguridad más que en la interacción y en el entretenimiento más que en la política democrática (Goss, 1996), un proceso que Sorkin (1992) denomina el "fin del espacio público". Bajo la perspectiva de un espacio público ordenado, basado en la necesidad de vigilancia y control sobre el comportamiento, las representaciones del espacio dominan los espacios representacionales. Los procesos que involucran el aumento de la vigilancia, la mercantilización y el uso privado se conocen en la literatura como la "disneyficación" del espacio, donde el futuro urbano se vislumbra como una "arquitectura higienizada y artificial sin especificidad geográfica" (Lees, 1994, p. 446). En este sentido, la lucha por la democracia es inseparable del espacio público, ya que *dónde* se dice algo es tan importante como lo *qué* se dice, *cuándo* se dice, *cómo* se dice y *quién* lo dice. Así, protegerse a sí mismo de provocaciones políticas es fácilmente alcanzable cuando todos los importantes lugares públicos de reunión se han convertido en espacios públicos

altamente controlados o, su corolario, en propiedad privada (Mitchell, 2003a). En consecuencia, es "el momento de pasar de la protesta a la política, de cerrar las calles para abrir el espacio público, de exigir las sobras a aquellos pocos en el poder a mantener el poder firmemente en nuestras manos" (Milstein, 2000, p. 6).

La confrontación continua contra la apropiación del espacio público es imperativa, porque el poder consolidado del capital solo puede ser abolido a través del agonismo, por lo que es en la multiplicidad de sujetos con diferentes posturas que pueden ser reconocidos como legítimos reclamantes de los espacios del público (Mouffe, 2006). Cuando las aparentemente cotidianas, aunque "disneyficadas" *performances* del capitalismo se ignoran como valores normativos, prácticas habituales y secuencias cotidianas, se les adjudica un carácter de insignificancia. Este es el núcleo de la crítica de Lefebvre (1984, p. 24) de la vida cotidiana, donde tal serie de *performances* son dadas por sentadas, lo que ayuda a explicar por qué el neoliberalismo se entiende a menudo como una fuerza inevitable, monolítica. Tal perspectiva ignora cómo la hegemonía, entendida en el sentido propuesto por Laclau y Mouffe (2001), es una estrategia construida de manera discursiva, reproducida a través de prácticas "cotidianas" que a menudo son opresivas, pero frecuentemente pasan inadvertidas como tales. Esto sugiere que el neoliberalismo se conduce a través de una dialéctica de coerción y cooptación, que tiene implicaciones significativas para el espacio público. La mayoría de las veces, el espacio público no es el sitio de enfrentamientos trascendentales entre la *arquía* y el *demos*, sino más bien un sitio de mundanidad y conducta rutinaria. En consecuencia, la vida cotidiana, tal como está mediada a través de la continua (re)producción del espacio (Lefebvre, 1991), es también el terreno en el que el poder es reificado, manipulado y disputado (Cohen y Taylor, 1992). Son las formas y usos cotidianos del espacio público los que informan esos momentos en que se manifiesta una contienda extraordinaria. Entonces, aunque las protestas públicas inicialmente parecen tener un alcance limitado, a menudo son expresiones latentes de insatisfacciones frente el capitalismo que, en el momento actual, están relacionadas principalmente con las tensiones del neoliberalismo.

En la ciudad contemporánea es flagrante el embate neoliberal a todo lo pú-blico (Brenner y Theodore, 2002), donde el control del espacio público representa una estrategia central (Smith y Low, 2006). En un mundo en donde una amplia y generalizada democracia (neo)liberal, agregada y deliberativa, la impugnación del espacio público, aunque filtrada a través de cuestiones culturales, religiosas, nacionales, étnicas y de género, conlleva principalmente impugnar las maquinaciones del capitalismo (Brand y Wissen, 2005). Así, mientras que las oportunidades para ocupar espacios disminuyen constantemente a medida

que se implementan nuevas formas de vigilancia, conservadurismo y control, en contraste con la sentencia de muerte pronunciada por Sorkin (1992), la disneyificación del espacio público es intensamente impugnada a escala global, desde la ciudad de Quebec a Cancún y de Seattle a Génova. Ocasionalmente, la recuperación del espacio público es tan feroz que puede derribar un gobierno, como ocurrió durante los movimientos de la Primavera Árabe en Túnez, Egipto, Libia y Yemen. Dichos eventos indudablemente contribuyen a que se consolide la percepción del llamado Tercer Mundo como un sitio de inestabilidad y, por ende, una amenaza para la seguridad del Primer Mundo. Sin embargo, lejos de ser un reflejo de elementos inherentes en los pueblos no occidentales, el énfasis en un pensamiento y razonamiento del sujeto occidental es sincrónico a la necesidad de eludir de manera general los efectos devastadores del colonialismo y la violencia que ocasionó y sigue infligiendo sobre los pueblos no-occidentales. Esto sugiere que la noción de Tercer Mundo (y, por tanto, de un Primer Mundo) fue producida por medio de una mirada imperial que solo fue capaz de hacer que el Tercer Mundo se realice en la medida en que representa un objeto de expansión colonial. Al analizar las luchas por el espacio público a través de un enfoque de ciudades comunes, podemos ir más allá de las acusaciones esencialistas que señalan las supuestas "culturas de la violencia" como responsables del autoritarismo y los conflictos presentes en el Sur Global (Springer, 2009). En cambio, cualquier potencial de violencia latente debe considerarse no solo como un reflejo de los legados coloniales pasados y presentes, en forma de una condicionalidad intensiva de las instituciones de financiamiento internacional y "misiones de paz" (Gregory, 2004), sino también como una maniobra discursiva utilizadas para invalidar la legitimidad de sociedades enteras en las políticas públicas. Por tanto, tenemos agrupaciones exclusivas, como el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas dentro de una institución que supuestamente representa de manera igualitaria a todas las naciones.

Parte del problema con el desarrollo en la actualidad es que, en lugar de buscar patrones similares en la diversidad de luchas, lo que podría ofrecer una base para la solidaridad a través de los diferentes espacios y entre grupos heterogéneos, el encuentro con estas diversidades se concibe con frecuencia a través de una lente orientalista (Said, 2003), enmarcado no solo como un proceso de "auto" afirmación, sino también como la negación de asociaciones potencialmente beneficiosas con los "otros". En opinión de Slater (2004, p. 11), "este sentido de autoafirmación a menudo se asocia con una superioridad asumida que ha permeado muchos discursos, desde el progreso y la civilización hasta la modernización y el desarrollo neoliberal". Las categorías de Primer Mundo-Tercer Mundo, Occidental-

no-Occidental, Norte Global-Sur Global, etc., pueden, por tanto, considerarse como resultados de la presunción de que la razón y la reflexión son cualidades del primero en estos pares dicotómicos, mientras que el segundo se define por su supuesta falta de estos mismos atributos. Es casi inexistente el reconocimiento de lo que ha sido o podría ser obtenido por "Occidente", imaginado insistentemente como el portador del progreso, la civilización y la modernidad, en contraste con lo "no occidental", concebido como recipiente pasivo o poco dispuesto a colaborar. La perpetuación del colonialismo significa que, si bien las experiencias del Norte Global se han prolongado durante varios siglos, el "desarrollo" y la lucha por el espacio público que coincide con este proyecto de "racionalización" han sido mucho más acentuados en el Sur Global (Escobar, 2004). Lo que esto sugiere es que la lucha en el Tercer Mundo es *potencialmente* más intensa,[21] en la medida en que las sociedades intentan hacer frente a la celeridad de los cambios, lo cual abre la *posibilidad* de que la lucha en estos sitios también conlleve transformaciones más profundas.

La importancia de este potencial y posibilidad en términos de la promesa del anarquismo por radicalizar la democracia es que el registro histórico demuestra que las revoluciones de lo cotidiano propiamente dichas tienden a ocurrir cuando se superponen las categorías "menos alienados" y "más oprimidos" en relación con el capitalismo (Graeber, 2009a). Esto sugiere la importancia de movimientos indígenas, como los zapatistas, ya que ellos parecen sincronizar estas dos categorías. En la construcción de geografías relacionales que buscan comprender las dificultades compartidas que enfrentan diferentes grupos en varias manifestaciones de la neoliberalización, parece que el movimiento de antiglobalización en occidente tiene tanto, si no más, que ganar de tales solidaridades que los de regiones no occidentales. Dada la posición de los grupos indígenas en la jerarquía del capitalismo global, parece apropiado que asuman un papel primordial en contrarrestar la hegemonía de este último, la paradoja de esto es que asegurar un "derecho a la ciudad" a través de una visión agonista, anárquica y de un espacio público radical tiene mucho que aprender de las experiencias rurales. No obstante, a medida que las solidaridades relacionales reconocen cada vez más el espacio como una compleja red de simbolismo y poder (Massey, 2005), también aumenta la conciencia de que la hegemonía nunca es consumada por completo. A medida que emerge la lucha por una democracia radical, las armas de los débiles inevitablemente se manifestarán una vez que la importante lucha por el espa-

[21] N. del T. El autor usa *agonizing*, en referencia a su "sentido doble" tanto de intensidad como también algo tormentoso.

cio comience a tomar forma, transformando transcripciones secretas en protestas abiertas, manifestaciones y otras artes de resistencia definidas espacialmente (Scott, 1990). Más aún, cualesquiera que sean los derechos al espacio público que se hayan ganado, las personas que están dispuestas a romper las leyes existentes exponiendo su carácter opresivo en sus geografías a menudo solo han alcanzado estos derechos a través de una lucha organizada. En este sentido, el espacio público es siempre dialéctico comprendido entre su inicio y su final (Mitchell, 2003a)

¿Nexos inquietantes o rupturas irreconciliables?

Las interpretaciones anteriores enfatizan un tema central: el espacio público es idealmente un medio que permite la autorepresentación personificada.[22] Cuando el espacio público es expoliado, los individuos no pueden situarse existencialmente. En consecuencia, a medida que la lucha se vuelve insoportable, la autorepresentación es descarnada. El espacio público está en constante flujo entre quienes buscan privarlo y quienes buscan expandirlo, y donde la perspectiva ordenada llega a dominar, la privación resultante tiene dos consecuencias: 1) la erosión de la determinación individual que resulta en consentimiento, presumiblemente el efecto deseado por aquellos que buscan socavar el espacio público, o 2) impulsos violentos contra aquellos que suprimen el espacio público y los efectos no deseados que conlleva la aplicación de la perspectiva ordenada. A través de la privación del espacio público, un individuo "adquiere un extraño sentido de irrealidad, como ocurre en una sociedad de masas y bajo la tiranía cuando los individuos aislados, ensimismados, viven una existencia 'sombría' y buscan la realidad en sensaciones privadas intensas o actos de violencia" (Parekh, 1981, p. 95). En la medida en que Arendt (1958, pp. 30-31) consideraba los ámbitos público y privado relacionados entre sí, argumentó:

> La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades

[22] Esta visión idealizada del espacio público es universal en la medida en que los humanos son animales sociales que desean conexiones tangibles con otros, de ahí el surgimiento del lenguaje. La prioridad ontológica de la vida es la encarnación, y sin un público que comparta nuestras ideas y un espacio para hacer esto, no habría necesidad de lenguaje. Al contextualizar esta afirmación, lo que está en juego no es la universalidad del ideal, sino más bien lo que podría significar la "autorepresentación personificada" en diferentes contextos socioculturales y geohistóricos.

> vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la polis. En ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger a la sociedad… En todos estos casos, la libertad (en ciertos casos la llamada libertad) de la sociedad es lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. La libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno.
>
> Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su posición a la vida de la polis es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos– y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de aquella necesidad por la libertad del mundo.

En otras palabras, en la búsqueda de la realidad (es decir, el significado político en el mundo), la expresión de violencia se convierte en la única forma practicable de la autorepresentación pública disponible. Lo que significa que, desde la perspectiva de Arendt, uno debe participar en la violencia para ingresar a lo público y ser libre, y en este sentido, la "violencia" puede ser un proceso liberador para quienes participan en él. Sin embargo, dudaría en llamar a esto violencia, ya que carece del carácter de dominación.

Los arrebatos de violencia se pueden concebir como violencia "desde abajo", frecuentemente denominada violencia política, que sirve para contrarrestar la violencia "desde arriba", a menudo denominada violencia estatal. Debido a que tanto aquellos que son dominantes como los subordinados pueden participar en la violencia, y ambas partes pueden estar motivadas políticamente, cualquiera que sea la fuente, se puede considerar apropiadamente como violencia política. Del mismo modo, el carácter internacionalizado e internacionalizador del estado contemporáneo (Glassman, 1999) nos alerta sobre la ambigüedad de las expresiones contemporáneas de la violencia estatal, lo que hace que este término sea igualmente problemático. La violencia desde arriba se refiere a los métodos, incluidos la violencia esporádica y la violencia estructural, utilizados por el orden social, político y económico establecido para salvaguardar sus privilegios. Un ejemplo de lo esporádico es el despliegue de la fuerza militar contra los posibles detractores de la soberanía del orden existente, mientras que un ejemplo estructural es el

propio sistema político-económico jerárquico prevaleciente. En contraste, la violencia desde abajo se refiere a la ira y el resentimiento que siente la población en general hacia las estructuras de la economía política existente, lo que nuevamente pone en duda si es violencia, ya que la intención de coerción está ausente. Aunque la violencia ocurre tanto en espacios públicos como privados, puede ser categorizada de múltiples maneras que reflejen la búsqueda y el ejercicio del poder, y el dualismo no puede capturar todas las expresiones concebibles o los propósitos de dicha violencia; sin embargo, heurísticamente apunta al sitio desde donde se impulsa la llamada violencia dentro de la jerarquía socioeconómica local y global existente. También alude a los valores subyacentes que se promueven o defienden en relación con el avance u obstaculización de la democracia.

Para que los arrebatos de violencia desde abajo tengan significado tanto para aquellos que han sido privados como para los que los privan, necesariamente deben ocurrir en público y, por lo tanto, son reafirmaciones de la lucha perpetua por el espacio público. A menudo es a través de medios "violentos" o amenazas de "violencia" que los grupos excluidos han obtenido acceso al espacio público (McCann, 1999). Esta es la paradoja de la democracia, porque sin una confrontación manifestada a través de un espacio público agonístico, no puede haber una política democrática (Mouffe, 2000). Sin embargo, cualquier sociedad que sanciona los conflictos políticos corre el riesgo de volverse demasiado intensa, produciendo discordancias que pueden poner en peligro la paz civil. Keane (2004) sostiene que la violencia es ofensiva al espíritu y la sustancia de la democracia, una posición que presenté igualmente en la conceptualización de la democracia en términos anarquistas. A la inversa, muchas de las así llamadas democracias nacen en la violencia de la revolución (Rapoport y Weinberg, 2001), mientras que la anarquía es, a menudo, de manera sensacionalista caracterizada como violencia encarnada. El problema de la violencia como un medio para la democracia o el anarquismo es precisamente el reconocimiento de que el espacio público es *un medio sin fines* y, por lo tanto, cualquier logro realizado por medio de la violencia solo hará que esa violencia se replique. Dado que el anarquismo y la democracia son reconocidos como la negación de la violencia, cualquier uso de la violencia necesariamente señala su supresión.

No obstante, la revolución violenta insinúa el potencial *aparentemente* emancipador de la violencia, ya que la violencia desde abajo puede producir un reparto de riquezas y abrir caminos hacia el empoderamiento político (Iadicola y Shupe, 2003). Si bien esta perspectiva reconoce cómo los grupos subordinados a veces utilizan la violencia con la intención de generar situaciones de democratización, cualquier uso "liberacionista" de la violencia es contraproducente. La violencia

es un acto de dominación, y su uso alinea la agenda emancipatoria con el *nomos* del opresor. En otras palabras, la violencia es una fuerza árquica que corrompe el espíritu del anarquismo y la democracia. Además, no quiero insinuar un carácter de espontaneidad en ninguno de estos intentos de violencia redistributiva, pues las invocaciones de violencia nunca se realizan de forma repentinas sin predeterminación o impulso externo. La comprensión relacional del espacio de Massey (2005) nos obliga a reconocer que cualquier "acto" de violencia aparentemente singular es siempre una recapitulación de las relaciones políticas, económicas y sociales existentes. Por tanto, expresiones de violencia representan en realidad nodos interconectados a lo largo de un continuo (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004) cuyas geografías relacionales representan un complejo entrelazamiento de encuentros local-global y prácticas socioculturales y políticas económicas (Springer, 2008), que tienden a vincular tales manifestaciones con el neoliberalismo en el *Zeitgeist* contemporáneo.

Aunque la violencia es antitética a la democracia y al anarquismo, lo que se constituye como "violencia" a menudo se define desde arriba, lo que posibilita una perspectiva errónea que supone que cierta forma de violencia es impulsiva e irracional. Es decir, la violencia se define con frecuencia como legítima o ilegítima dependiendo de si promueve o amenaza el orden social establecido de una sociedad. La violencia desde arriba a menudo se denomina "defensiva" o que "mantiene la paz", lo que permite a las élites árquicas una mayor capacidad para perpetrar actos violentos y una mayor probabilidad de definir la violencia que ellos cometen como legítima (Escobar, 2004). En consecuencia, la exclusión de aquello que es etiquetado como "violencia" desde abajo en el espacio público mayormente no es realmente violencia.[23] Más bien, representa un intento moralista de eliminar a los adversarios "políticos" y, por tanto, excluir a los "desobedientes", o aquellos definidos *a priori* como ilegítimos y, por lo tanto, como amenazas al orden existente (Mitchell, 1996). Es importante reconocer que lo que los (neo)liberales denominan como "adversario" es en realidad un "competidor". El liberalismo, como explica Mouffe (2004, pp. 126-117), "visualiza el campo de la política como un terreno neutral en el que diferentes grupos compi-

[23] La supuesta "violencia" contra la propiedad en la que participan muchos grupos subalternos, anarquistas y marginados, ofrece un ejemplo de ello. Dado que la propiedad en sí misma es una institución basada en la violencia, no considero que la "violencia" contra la propiedad sea en absoluto violencia. Cuando se destruye la propiedad, lo que realmente está ocurriendo es la destrucción de la violencia. Para una discusión de las violencias de la propiedad y la distinción que se debe hacer entre posesión, que es sinónimo de uso real, y propiedad, que es un medio de explotación, véase Springer (2013).

ten por el poder; es decir, su objetivo es desplazar a otros para ocupar su lugar, sin desafiar la hegemonía dominante e intentar transformar las relaciones de poder existentes". Así, la política se reduce a poco más que la competencia entre las élites. Tales ideas señalan no solo una deficiencia fundamental de la democracia deliberativa (Mouffe, 2000) sino también el falso discurso antipolítico que la autoridad invoca para demonizar el anarquismo. Además, debido a que el orden existente es entendido cada vez más como el orden económico, existe un aumento en la intensidad con la que participa lo corporativo en el monopolio de la violencia (Atkinson, 2003). En el contexto contemporáneo de flujos de capital global, el corolario de la corporatización de la violencia es el neoliberalismo. Así, la comprensión misma de lo "público" como algo inherentemente bueno se ve cada vez más amenazada en todos los lugares donde el neoliberalismo extiende sus alas. La mayor amenaza para el espacio público no proviene de los sin techo y pobres, como lo sugiere el discurso (neo)liberal, sino de la continua erosión del principio de colectividad y del uso del control corporativo como una solución evidente a los problemas sociales (Mitchell, 2003a). En el contexto de una privatización generalizada, cortes al gasto público y la reducción de los programas de ayuda social, la violencia se ha convertido tanto en un conducto de intolerancia social como en un intento por parte de los estados asediados por recuperar su supermacía (Goldberg, 2009). La violencia desde arriba viene acompañada tanto por un neoliberalismo de "reducción",[24] donde la transformación regulatoria percibe al estado como únicamente interesado en la expansión de los mercados amenazando las previsiones sociales, y el neoliberalismo de "avanzada", que se concentra en disciplinar y contener a aquellos que han sido marginados en las etapas anteriores de neoliberalización (Peck y Tickell, 2002).

Si bien los defensores del neoliberalismo sugieren que los niveles de pobreza absoluta han disminuido desde principios de la década de 1980 (Dollar y Kraay, 2002), la confiabilidad de tales estadísticas ha sido criticada (Wade, 2003). Las estadísticas de reducción de la pobreza no reconocen las variaciones espaciales y temporales de la inflación o el poder de compra, y si se excluye a China, la década de 1990 en realidad muestra un aumento de la pobreza global (UNDP, 2002). Sin embargo, la "violencia" estalla con mayor frecuencia en un ambiente sociopolítico donde se han implementado programas de modificaciones normativas, en particular cuando se ha mejorado la posición social, económica o política del grupo subordinado (Bill, 1973). Por lo tanto, incluso si aceptamos la validez de

[24] N. del T. El autor utiliza los términos *roll-back* and *roll-out* para distinguir ambas formas del neoliberalismo.

las estadísticas "oficiales", la posibilidad de que emerja la violencia no se reduce, ya que el neoliberalismo ignora la "paradoja de la prosperidad" al asumir que la abundancia absoluta en vez de la relativa es la clave para la satisfacción (Rapley, 2004). La desigualdad socioeconómica está en aumento y ha sido tan marcada en el neoliberalismo que Harvey (2005) sostiene que representa una característica estructural, integral al proyecto. En consecuencia, como los sueños igualitarios son quebrantados continuamente bajo el neoliberalismo, la violencia es un resultado inevitable. No es la pobreza la que le da impulso a la violencia, una noción problemática no solo porque la pobreza *es* violencia (Galtung, 1996); más bien, es la desigualdad relativa y sus humillaciones asociadas las que a menudo provocan violencia desde abajo, la cual puede proliferar cuando su uso abre vías al poder político y económico (Tilly, 2003).

Los intentos por lograr implementar una visión ordenada del espacio público mediante la prohibición de asambleas o reuniones pueden reducir la frecuencia de las protestas a corto plazo. Del mismo modo, el rechazo del agonismo por medio de la democracia deliberativa en favor de una visión consensual de la antipolítica puede producir una reducción inmediata de la confrontación. Sin embargo, considerando una temporalidad de más larga duración, tales prácticas actúan alienando a la población, suprimiendo las diferencias lo que provoca más exclusiones, aumentando la probabilidad de enfrentamientos entre la policía y los activistas y, en última instancia, inducen una política antagónica en la que es más probable que se genere violencia (Mouffe, 2000). Es por esto que cualquier alteración en el acceso al espacio público puede ser tan amenazante que lleva a las personas a sentirse impotentes y frustradas. La violencia tiene un carácter auto replicante, el cual contrarresta las intenciones de lograr una sociedad no violenta. Por ello, si bien la violencia puede parecer un acto de liberación que sirve para integrar a los excluidos, incluso en las mejores situaciones, la violencia es moralmente ambigua (Keane, 2004). La brutalidad de la violencia no solo daña a los directamente afectados; también destruye el tejido social al subvertir las relaciones de confianza, la interconexión y lo público necesarios para que las sociedades funcionen. El espacio público idealmente permite la corporalidad del yo, pero la atención que recibe la violencia "nos lleva a experimentar la corporalidad propia de una manera totalizadora frente a la cual el lenguaje falla. La violencia vuelve mudo a un cuerpo que habla" (Bar On, 2002, p. 14).

Conceptualizar la democracia como procesal es adecuado desde esta perspectiva, pues siempre existe la amenaza (ya sea latente o manifiesta) de que la violencia pública finalmente la destruirá. Para romper con este ciclo, Mitchell (1996) sostiene que una democracia debe reconocer el derecho a la protesta, lo

que, según el autor sugiere, solo se logra de manera paradójicamente frecuente a través de la así llamada violencia. Sin embargo, esta interpretación tiene poco sentido cuando la violencia es considerada contraria a la democracia. A pesar del potencial liberador frente a la violencia reconocido por Arendt en trabajos previos, lo cual se ha indicado anteriormente, su postura cambió cuando escribió *On Violence* (Arendt, 1970) durante el momento álgido de la guerra de Vietnam. Arendt adoptó una posición más pacifista, pues no pudo reconciliar justificaciones sobre la violencia con la legitimidad misma:

> La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto (p. 52).

Académicos como Barnett (2009), Keane (2004) y Young (2007) han tomado esta distinción que postula Arendt al promover sus propias comprensiones sobre cuándo la violencia podría ser justificada por las democracias. Estas son críticas importantes para ir más allá de la idea de que explicar la violencia es equivalente a su legitimación. Sin embargo, cuando la idea de revolución es repensada como resistencia permanente, un *medio sin fines*, queda claro que todas y cada una de las formas de violencia actual, es decir, la expresión de dominación, carecen de legitimidad *y* justificación. Así, un modelo anarquista de democracia radical, donde el agonismo reemplaza al antagonismo, es precisamente la realización de la política no violenta.

Una perspectiva de *medios sin fines*, en conjunto con una comprensión relacional de geografías, responde a la preocupación de Barnett (2009) por la "ontologización de la violencia" y la insistencia compartida por Keane (2004) y Tilly (2003) de que la violencia debe ser entendida en términos de intensidad. Sin tener en cuenta la abundante literatura que apunta a la importancia de entender el continuo entre las condiciones estructurales, estéticas, simbólicas y epistémicas de la violencia y su expresión directa como fuerza física (Cockburn, 2004; Scheper-Hughes y Bourgois, 2004; Turpin y Kurtz, 1996), Barnett (2009) sugiere que dicha visión integral no "aborda la difícil cuestión de si es posible no solo reconocer la violencia en los asuntos humanos, sino también justificar el uso de la violencia con fines políticos". En oposición a la conceptualización limitada de las geografías de la violencia de Barnett, la cual privilegia una visión compartimentada de lugares aislados, aunque "significativos" dentro de un espacio inmaterial, espacios "sin sentido" a los que Massey (2005) duramente critica, la frustración

que produce la violencia asegura que se trata de un fenómeno envuelto en una cierta ceguera perceptiva. Benjamin (1986) expuso la tendencia constante a ocultar la violencia en sus formas institucionalizadas y, debido a esta opacidad, la inclinación permanente a considerar la violencia como algo que podemos ver a través de sus efectos directos. Sin embargo, la violencia estructural que resulta de nuestros sistemas políticos y económicos (Galtung, 1996; Iadicola y Shupe, 2003) y la violencia simbólica que emana de nuestros discursos (Bourdieu, 2001) son algo parecido a la materia oscura en la física: "invisible, pero [que debe] tenerse en cuenta si se quiere dar sentido a lo que de otra manera parecerían ser arrebatos 'irracionales' de violencia subjetiva [o directa]" (Žižek, 2008, p. 2). Es sorprendente, entonces, que Barnett insista en que su posición permite entender la violencia como racional y, por tanto, que él puede responder mejor a cuestiones de legitimidad, justificación y responsabilidad. En relación a su eficiencia instrumental y estratégica, la violencia es, sin duda, un fenómeno racional (Arendt, 1970; Foucault, 1996), pero insistir en una comprensión de la intensidad de la violencia no nos acerca al reconocimiento de la violencia en los asuntos humanos; en realidad nos lleva lejos al tratar la violencia como un "acto", un suceso sin historia o geografía, descontextualizado de los procesos sociales complejos que tienen injerencia en su expresión (Springer, 2012a). Cuando entendemos la violencia de esta manera, podemos comenzar a cuestionar si la violencia desde abajo es realmente violencia, particularmente cuando carece de algún impulso de dominación y se acopla a formas de autodefensa.

Medios sin fines y el (re)descubrimiento del poder

Jeff Ferrell (2001, p. 222) provee una evaluación profunda y crítica de los desafíos que enfrenta el espacio público en nuestra coyuntura contemporánea:

> Todas estas identidades, todos estos conflictos sobre el espacio público y el significado de lo público están a su vez reforzadas por contradicciones más profundas, tan fundamentales como complejas: inclusión versus privilegio, anarquía versus autoridad, despliegue frente al orden. Mientras se llevan a cabo los últimos arreglos en relación con la autoridad sobre el espacio, a medida que se codifican y aplican con mayor frecuencia patrones de privilegio excluyentes en el espacio de la ciudad, los habitantes de las calles y los activistas callejeros se desplazan a menudo para desentrañar este orden espacial emergente.

Cuando una sociedad carece de un espacio público dinámico que permita la confrontación agonística entre diversas identidades políticas, puede abrirse un espacio funesto, en donde la alienación fomenta afinidades alternativas dentro de divisiones antagónicas como el nacionalismo, la religión y la etnicidad (Mouffe, 2004). Este es el "lado oscuro de la democracia", donde el *demos* se confunden con *ethnos* y es responsable de algunos de los peores casos de limpieza étnica, asesinato en masa y genocidio en la historia humana (Mann, 2005). Sin embargo, el exterminio humano más extremo ha ocurrido bajo regímenes autoritarios, no democráticos (Keane, 2004). Cuando se radicaliza la democracia, tal comparación entre tipos de regímenes se vuelve irrelevante, ya que el cambio deseado no apunta a un nuevo régimen sino al fin del gobierno sistematizado y la renuncia a todas las formas de arquía. Por tanto, la democracia radical tiene el potencial de anular la violencia que engendran las arquías al dispersar el poder de manera más equitativa entre todos los grupos sociales. Esto ocurre cuando la "política" concebida como un proyecto cuyos *fines* están orientados hacia el consenso, es reemplazada por los *medios* perpetuos del proceso democrático a través de la "política" y su reconocimiento del agonismo. Las élites poderosas, tanto autoritarias como aquellas que dicen ser "democráticas", intentarán fervientemente impedir cualquier movimiento hacia una visión radical de la democracia. La democracia radical disminuye su control institucionalizado, hegemónico y árquico, reorientando el poder basado en construcciones jerárquicas fundadas en marcos morales, jurídicos y económicos, hacia las asociaciones fluidas voluntarias y la antihegemonía del anarquismo, que reconoce la legitimidad de *todos* los adversarios políticos y no simplemente otros (capitalistas) competidores que desean participar dentro de un sistema que favorece a élites atrincheradas.

La democracia radical desmitifica la democracia al reconocer que su logro no se obtiene a través de procesos de "desarrollo" que generan "prerrequisitos" económicos supuestamente necesarios. La democracia radical no se basa en el relativismo cultural al sugerir que es resultado exclusivo de la experiencia occidental o una práctica trasplantada que debe ser amoldada a las condiciones del Sur Global. En cambio, la democracia radical se desarrolla a través de un enfoque de ciudades comunes, que se reconoce como una energía latente que se encuentra en todas las ciudades, una vitalidad que espera ser puesta en movimiento a través de la lucha y la controversia política de la calle. Enmarcada dentro del espacio público agonístico, la democracia radical es el proceso mismo de la práctica, donde se podría abrir un *camino* hacia la justicia social en lugar de una perspectiva antipolítica como consumación, ya que este es un proceso sin destino, un constante *medio sin fines*. Si se reconoce que la violencia es más probable en

las arquías (ya sea jerarquía, oligarquía, patriarcado o cualquier otra), entonces la democracia radical fundada en el anarquismo ofrece una medida preventiva duradera contra dicha violencia. La libertad frente a la violencia es algo que la institucionalización del poder y sus sistemas cerrados de territorios controlados y la protección a las soberanías siempre han prometido, pero solo la apertura del anarquismo puede potencialmente lograrlo, al enfatizar la lucha continua, rechazando el acaparamiento en todas sus formas e insistiendo en el siempre cambiante horizonte anarquista de los espacios-por-venir.

A medida que el *Zeitgeist* contemporáneo de la neoliberalización continúa exacerbando la concentración de la riqueza, reformulando la soberanía política y reorganizando las economías en formas cada vez más excluyentes, la necesidad de establecer espacios públicos democráticos se intensifica. Existe una clara necesidad de una perspectiva centrada en el espacio público que se extienda más allá del mercado para comunicar alternativas frente al capitalismo y al momento actual de hegemonía neoliberal con su versión antipolítica de la política que privilegia las aplicaciones moralistas, econométricas y jurídicas del poder. El reconocimiento de las geografías de la pobreza, la desigualdad y la violencia del capitalismo como entrelazadas a una multiplicidad de sitios (Springer, 2008) nos impulsa a ver las geografías de la protesta, las resistencias y la oposición de la misma manera. Puede entonces ser el caso de que una solidaridad transnacional efectiva solo pueda construirse bajo una agenda emancipatoria alojada en una comprensión relacional del espacio. Aunque están informadas por significados contextuales específicos de inclusión y liberación, las luchas que ocurren en los espacios públicos de diversas ciudades en todo el mundo también pueden ser reconocidas como expresiones de profunda traición al capitalismo y a sus condiciones "realmente existentes" de neoliberalización (Brenner y Theodore, 2002). El desafío, parafraseando a Hart (2008), consiste en comprender cómo dicho combate a las prácticas neoliberales opera en terrenos que siempre superan al neoliberalismo, pero aun así se extienden más allá de las injusticias "locales".

El espacio público ofrece un ámbito espacial a las frustraciones que sienten los sujetos subalternos con respecto a los sistemas de arquías. Esto les permite ubicar aquello que les genera enojo en un sentido material, abriendo así el espacio público a nuevas formas de ver, que pueden iniciar nuevas organizaciones arraigadas en la idea de sistemas y gestión sin coerción, y de cooperación y disputa sin represión. Si los "de abajo" perciben a los "de arriba" indispuestos a escuchar, como lo demuestra la negación del espacio público y el rechazo a reconocerlos como adversarios políticos legítimos, las tensiones aumentarán y podrán generar violencia. La disputa por el espacio público es primordial porque si bien la oposi-

ción de las élites puede ser feroz, estas nunca son insuperables. El axioma de Dahl (1971, p. 15) de que "la probabilidad de que un gobierno tolere cierta oposición aumenta a medida que aumentan los costos esperados en su represión" ilustra que la violencia desde abajo puede no ser siempre necesaria para vencer a un opresor, pues la amenaza de la desobediencia civil o la acción pueden ser suficiente para impulsar el respeto por la necesidad del agonismo. El uso de principios no violentos garantiza que la reciprocidad de la reimposición generado por la violencia no caracterice el proceso emancipatorio, convirtiendo el agonismo en antagonismo. No obstante, la exigencia por la democratización aún requiere la presencia física continua en el espacio público para que los disidentes sean visibilizados y escuchados, lo que siempre aumenta el potencial de violencia (Mitchell, 1996).

El predominio del neoliberalismo significa que la visión ordenada del espacio público se ha convertido en el modelo primordial disponible para las ciudades comunes en la medida en que representen los intereses del capital. Lo que esto implica es que la respuesta a una continua tendencia al autoritarismo en el Sur Global no se encuentra en la cultura, sino en una profunda integración contextual de las reformas neoliberales y los resultantes arreglos políticos y económicos desiguales de la neoliberalización (Springer, 2010a, 2015). El corolario de esto es que la neoliberalización también puede ayudar a explicar las tendencias cada vez más autoritarias que se producen en otros contextos con una clara tradición "democrática" de larga duración (Giroux, 2004). Sin embargo, a pesar de tales condiciones adversas, por medio de la lucha por la justicia social y la radicalización de la democracia a través del anarquismo, incluso un pueblo que ha sido oprimido o confundido para creer que el poder del gobierno es un atributo monárquico, un castigo divino, una herencia colonial, un producto para mercado, una previsión de las instituciones de financiamiento internacional, o algo que brota del cañón de una pistola, aún pueden descubrir que la fuente real del poder son ellos mismos (Lummis, 1996). Es en los espacios de lo público donde se realiza el descubrimiento de poder y el *demos*, y es en la lucha por el espacio público que la democracia vive. En consecuencia, la emancipación debe entenderse como un despertar, un (re)descubrimiento del poder que está profundamente arraigado en procesos de movilización y transformación, y en este sentido, la emancipación no puede concebirse como una relación sujeto-objeto en la que algunos son emancipadores (revolucionarios, *mavericks*, académicos) y otros están siendo emancipados (los pobres, los desposeídos, los marginados) (Kothari, 2005). O la humanidad entera está liberada o nadie lo está. Esto puede parecer un objetivo imposible de lograr, pero pensar de esta manera malinterpreta lo que está en juego. No es una condición final resultado de la revolución o la deliberación consensual que

deba perseguirse. En cambio, a través de una comprensión del espacio basada en lo relacional, procesual y en el perpetuo cambio, la aspiración se convierte en una democracia radical vista como un *medio* agonista *sin fines*. Tal es la promesa del espacio y la vitalidad que le proporciona al anarquismo.

Capítulo 5. Anarquismo integral

Los anarquistas tienen razón en todo; en la negación del orden existente y en la afirmación de que, en las condiciones existentes, sin la Autoridad, no podría haber peor violencia. Solo se equivocan al pensar que la anarquía puede ser instituida por medio de una revolución violenta…. Usar la violencia es imposible; solo causaría una reacción. Unirse a las filas del gobierno también es imposible: uno únicamente se convertiría en su instrumento. Por lo tanto, queda solo un curso: luchar contra el gobierno por medio del pensamiento, el discurso, las acciones [y] la vida.
León Tolstoi

Al proclamar nuestra moralidad de la igualdad, o anarquismo, nos negamos a asumir el derecho que los moralistas siempre han pretendido reclamar para sí, el de mutilar al individuo en nombre de algún ideal.
Piotr Kropotkin

Solía pensar que mi camino hacia el anarquismo estaba mayormente conformado por un compromiso con la no violencia, una convicción que se inició al leer las obras del reconocido novelista y pensador ruso Leo Tolstoi, cuya obra maestra *La guerra y la paz* (Tolstoi, 2006) me sirvió de inspiración. Dado que la imaginación geopolítica popular, con esa astucia conveniente para legitimar la autoridad soberana, ve al anarquismo como un sinónimo de violencia, posicionar al anarquismo como una práctica no violenta puede parecer contraintuitivo para aquellos que no se han acercado a la filosofía anarquista, y quizás incluso para aquellos que se han aproximado a esa literatura. Tales dudas se insinúan en el epígrafe de Tolstoi, en donde demuestra cierta ambivalencia hacia el anarquismo. Sin embargo, aunque la violencia ha orientado a muchos movimientos anarquistas históricos, y sería poco honesto ignorar o negar este elemento, "históricamente el anarquismo ha sido menos violento que otros credos políticos…. No tiene el monopolio de la violencia, y en contraste con los nacionalistas, populistas y monárquicos ha sido comparativamente pacífico" (Marshall, 1992, p. ix). Además, mi conceptualización del anarquismo, la cual está inspirada en gran medida en el pacifismo de Tolstoi y encuentra expresiones contemporáneas en Jeff Ferrell (2001), David

Graeber (2002) y Randal Amster (2010), es que en el momento en que la violencia entra en la ecuación de cualquier acción social y es designada bajo el nombre de anarquismo, es cuando deja de ser realmente anarquismo y, en cambio, recapitula formas de la práctica autoritaria. En otras palabras, debido a que la violencia es fundamentalmente coercitiva, el anarquismo bajo la instigación de la violencia se transforma en algo completamente diferente: se convierte en "arquismo". Aunque la cuestión de la no violencia indudablemente ha moldeado mi pensamiento político, después de pasar los últimos años leyendo filosofía anarquista, me he dado cuenta de que nací anarquista. De hecho, todos lo fuimos. En realidad, por medio de mis lecturas, no estaba aprendiendo a ser anarquista; en cambio, me sumergí en un proceso de desaprendizaje de todas las ideas de los arquistas que se me habían inculcado desde la infancia.

Si el anarquismo es literalmente an-arquía, y arquía se entiende genéricamente como un dominio sistematizado, es lógico pensar entonces que toda versión de la arquía debe ser aprendida (es decir, jerarquía, patriarcado, monarquía, antroparquía, oligarquía, etc.). Por tanto, por mucho que a la gente le guste, o, con más precisión, se le obligue a pensar que los niños nacen con identidades preconfiguradas, tales como "estadounidense", "musulmán", "harijan" [intocables], "realeza", "tutsi" o incluso "mujer", y por más que las instituciones existentes intenten conferir tales identidades prescritas a los bebés, no existe una verdad esencial para tales adscripciones. Los bebés nacen bebés y no saben nada de las estructuras y restricciones políticas, económicas, sociales y culturales a las que han llegado. En el momento preciso de nuestro nacimiento, antes de que nuestros cuerpos sean juzgados, categorizados, medidos, designados, registrados, inscritos, numerados, administrados, autorizados y evaluados, es decir, antes de ser "gobernados" (Proudhon, 2007, p. 294), nosotros existimos en el mundo como "iguales radicales", lo que interpreto como el *sine qua non* de la paz. El problema es que en el *Zeitgeist* contemporáneo, casi todos los eventos que suceden al nacimiento de una persona son procesos por los cuales la persona es "mutilada" más y más por medio de "ideales" del nacionalismo, la religión, la clase, el origen étnico, el género, etc., que son las *piezas* que preceden a la *guerra*. Lo anterior no pretende sugerir que hay una transformación directa de la formación de identidades en violencia, sino más bien reconocer que la política de la diferencia, como actualmente se le practica y entiende en nuestro momento visiblemente "pospolítico", hace posible la "otredad". Cuando la identidad se sostiene a través de nociones ageográficas y ahistóricas de fijación y rigidez imaginadas, como lo son los supuestos y la intención del pensamiento pospolítico, en lugar de reconocerlo correctamente como un proceso de devenir sujeto a cambios impredecibles, fluido y

siempre en transformación, la diferencia deviene en ideales mutilados de la guerra en lugar de la potencial poética de la paz.

Los geógrafos humanos son cada vez más conscientes de que conceptualizar la espacialidad de la paz es un componente vital de nuestra práctica disciplinaria colectiva (véanse Le Billon, 2008; Kobayashi, 2009; Koopman, 2011; Springer, 2011; Williams y McConnell, 2011). Recientemente otra literatura ha prestado mucha atención a la sensibilidad ética, emocional y afectiva de la práctica y el pensamiento geográficos (véanse Davidson, Bondi y Smith, 2007; McCormack, 2003; Pile, 2009; Popke, 2009; Proctor, 2005). Dentro de estas perspectivas emergentes, quiero posicionar al anarquismo como una filosofía ética de la no violencia que permite una cosmovisión profundamente emancipadora a través del rechazo absoluto de la guerra en sus múltiples formas. Tal interpretación no pretende alinear la no violencia con alguna enseñanza religiosa organizada en particular, como recientemente ha sido defendido por Nick Megoran (2007). En cambio, en la sección que sigue a esta introducción, argumento que las prácticas actuales de la religión socavan las geografías de la paz al fragmentar nuestras afinidades en partes separadas. Sostengo que el anarquismo es un proceso y una práctica mucho más emancipadora para alcanzar la no violencia precisamente porque nos permite conceptualizar la paz como el rechazo incondicional de los múltiples e interconectados procesos de dominación y es una categoría precognitiva, prenormativa y presupuesta arraigada en nuestras conexiones inextricables entre unos y otros, así como con todo lo que existe. Después me enfoco en las formas en que la religión continúa estructurando un sentido de servidumbre, abogando por la espiritualidad en su lugar. Me cuestiono cómo mi propia visión del espiritualismo se alinea con el ateísmo, y rechazo la idea falaz de que el ateísmo no es más que una forma de codificar el nihilismo. De hecho, es precisamente una ética anarquista enraizada en el ateísmo la que demuestra un camino hacia la vida en un mundo más justo e inclusivo. En resumen, el anarquismo insiste en que la afinidad y los vínculos comunes pueden construirse como fundamentos para la conectividad a través de la persistencia en la integralidad. Lejos de proponer una visión esencialista de la humanidad o utilizar un argumento naturalizador que restituya la noción del "noble salvaje", en la sección que sigue, contextualizo mis argumentos dentro de los marcos procesales de la democracia radical y el agonismo, y busco rectificar las nociones ageográficas y ahistóricas de la política que conforman el *Zeitgeist* pospolítico contemporáneo, antes de ofrecer algunas reflexiones finales.

Geografías de la no violencia y el anarquismo integral: más allá de las prácticas fragmentarias de la religión

Los artículos de Nick Megoran (2007, 2010) que describen una agenda para la investigación y la práctica de la paz en la geografía humana contemporánea son intervenciones necesarias si queremos reconfigurar la disciplina de manera tal que la afirmación de Yves Lacoste (1976) de que la geografía sea, ante todo, un arma para la guerra, ya no tenga sentido. En su artículo, el punto de partida de Megoran (2011) es una crítica a la conferencia plenaria de Derek Gregory (2010) en la conferencia de la Royal Geographical Society - Institute of British Geographers del 2008, titulada "La guerra y la paz". Megoran lamenta que, si bien la paz se señala en la referencia que hace Gregory sobre los horrores de la guerra emprendida por el Norte Global, esto rápidamente desaparece del panorama. En defensa de Gregory, él afirmó explícitamente que su énfasis lo ponía en la guerra, aunque quiso recordar a su audiencia que los procesos que dan forma a los contornos de la guerra y la paz se refuerzan mutuamente. Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (2004) intentan hacer lo mismo en la introducción a su antología *Violence in War and Peace*, en la que se proponen "problematizar" las distinciones entre la guerra y la paz demostrando qué tan frecuentemente los actos más violentos consisten en conductas socialmente permitidas, definidas como virtuosas y prescritas como un deber moral al servicio de las normas económicas, políticas y socioculturales convencionales. Del mismo modo, inspirado en la exposición de Giorgio Agamben (1998) sobre el poder soberano, en mi propio trabajo he tratado de reconocer que lo que a primera vista puede parecer violencia excepcional, de hecho, confirma la regla, se convierte en ejemplar (Springer, 2012a). Sin embargo, el análisis de Megoran tiene aportaciones significativas a esta discusión, entre ellas se encuentra el reconocimiento de que una cosa es criticar cómo la guerra y la paz se entrelazan en un arreglo recíproco y otra cosa es intentar romper esta dialéctica a través de sus grietas y desde ahí centrarse en algo totalmente nuevo y emancipador. Al igual que Megoran (2008, 2011), estoy convencido de que el continuo *performance* de la no violencia en todas las áreas de la vida es la respuesta; pero no estoy de acuerdo en la invocación de la moral cristiana como medio para lograr esto.

En su argumentación, Megoran, curiosamente, recurre a Peter Kropotkin, un individuo recordado hoy más por su influencia en el desarrollo de la filosofía anarquista que por sus contribuciones a la geografía. Escribiendo en un momento en que geógrafos como David Livingstone, Friedrich Ratzel y Halford Mackinder se contentaban con perpetuar la relación de la disciplina con el colonialismo

(véanse Driver, 2001; Godlewska y Smith, 1994; Kearns, 2009a), Kropotkin (1885) argumentaba apasionadamente que disipar todo tipo de prejuicios es "lo que debería ser la geografía". Si la crítica poscolonial común es que el colonialismo intenta universalizar e imponer una versión particular de la moralidad (Sidaway, 2000), mi escepticismo me lleva a cuestionar qué prejuicios permanecen ocultos bajo una versión de la paz arraigada en el cristianismo. No quiero apuntar aquí personalmente a Megoran, ya que no dudo que su corazón está en el lugar apropiado. En cambio, creo que es importante recordar que todas las religiones son producto de desarrollos culturales concretos, de lo que se deduce que las diferentes versiones de moralidad están conformadas por conocimientos situados (Haraway, 1988). Para Kropotkin (1897) la moralidad no tenía nada que ver con los prejuicios culturales de la religión, y lejos de exigir un proselitismo imperativo, argumentaba que

> el sentido moral es una facultad natural en nosotros como el sentido del olfato o del tacto. En cuanto a la ley y la religión, que también han predicado este principio, simplemente lo han hecho para encubrir sus propias mercancías, sus mandatos en beneficio del conquistador, el explotador, el sacerdote… Cada uno de ellos se cubrió con él como con una prenda; como autoridad [el estado] se hizo de una buena posición haciéndose pasar por el protector de los débiles contra los fuertes. Al arrojar la ley por la borda, la religión y la autoridad [el estado], [la] humanidad puede recuperar el principio moral que le ha sido arrebatado. Recuperar aquello que ellos puedan criticar, y eliminarlo de las adulteraciones con las que el sacerdote, el juez y el gobernante lo han envenenado, y lo envenenan todavía.

Aunque quiero distanciarme de la idea de Kropotkin de que la moralidad es una "facultad natural", al identificar la serie de omisiones desconcertantes sobre las cuales se basan la autoridad y su propia moralidad demuestra ampliamente su antipatía por el estado, el derecho *y* la religión organizada, considerándolos como un tridente en la perpetuación del prejuicio y la dominación. En este sentido, la invocación de Kropotkin por Megoran es peculiar, ya que el primero arraigó su moralidad no en las enseñanzas religiosas, sino en nada más y nada menos que en la presuposición de igualdad, un ideal que debemos reconocer requiere una perpetua revisión y que representa el principio fundamental del anarquismo.

James Sidaway me dijo una vez que mi versión del anarquismo parecía tener algo en común con ciertos elementos de la religión. Si bien en general me considero adverso a esta comparación, he identificado a Tolstoi como una

influencia clave en mi pensamiento. Esto requiere una reflexión crítica de mi parte, ya que este autor a menudo fue calificado como un "anarquista cristiano". Sin embargo, la versión de cristiandad de Tolstoi estaba lejos de ser doctrinaria, tanto que fue etiquetado como hereje y excomulgado de la iglesia ortodoxa rusa en 1901. En su monumental *The Kingdom of God Is within You*, cuya publicación fue prohibida en su país de origen, Tolstoi (2004a) basa sus críticas mordaces a la propiedad privada y la violencia estatista en las enseñanzas de Jesucristo, pero también critica la institución de la iglesia y sus, ya largamente establecidas, jerarquías. Si el cristianismo significa simplemente un compromiso inquebrantable con la no violencia y la condena absoluta de la guerra, en el sentido que propone Tolstoi, puedo ad-mitir que mi versión del anarquismo se alinea con esto. Llevando esta analogía religiosa un paso más adelante, la promesa que veo en la geografía universal de Élisée Reclus (1894) es que comparte mucho con las llamadas filosofías religiosas orientales. Lejos de un sentido esencializador de lo universal, los fenómenos humanos tales como "cultura", "economía", "política" y "lo social" se consideran falsas dicotomías, necesariamente compenetrados dentro y co-constitutivos del "ambiente" natural. Tales perspectivas son paralelas tanto con el concepto de la red de Indra de la filosofía budista como con la visión del taoísmo de la imbricación de la humanidad en el cosmos (Marshall, 1992; Rapp, 2012). Esto va más allá de la conceptualización de la "naturaleza social" de Noel Castree y Bruce Braun (2001) en la medida en que busca reconocer cómo la humanidad está íntimamente entrelazada con todos los procesos y flujos del planeta y, de hecho, del universo en general. En muchos sentidos, lo anterior requiere un enfoque afectivo o incluso espiritual, uno que vaya más allá de simplemente cruzar los límites interdisciplinarios para iniciar un proceso hacia la "indisciplina", al involucrar tanto la geopolítica crítica como la geopoética para suturar todas las *piezas* aparentemente separadas articulando, así, un "anarquismo integral". Quizás de forma un tanto paradójica, esta perspectiva no está limitada exclusivamente a una exégesis metafísica, ya que Albert Einstein (2003, p. 10), el padre de la física moderna, expresó una percepción similar:

> Un ser humano es una parte del todo al que llamamos "Universo", una parte limitada en el tiempo y el espacio. Se experimenta a sí mismo, a sus pensamientos y sentimientos como algo separado del resto, una especie de ilusión óptica de su conciencia. Esta ilusión es un tipo de prisión, la cual nos restringe a nuestros deseos personales y a mostrar afecto por unas pocas personas cercanas a nosotros. Nuestra tarea debe ser liberarnos de esta prisión ampliando nuestro círculo

de consideración para abrazar a todas las criaturas vivientes y toda la naturaleza en su belleza.

Aunque el enfoque metodológico de la ciencia requiere el desinterés objetivo, la búsqueda científica en curso por una teoría unificada de todo, iniciada por Einstein, en realidad está impregnada de emociones. El misterio de lo desconocido al final del universo, y el significado fundamental de la conciencia humana han llevado a algunas de las mentes más científicas a aceptar la moralidad de la existencia, pero sin la necesidad de invocar a Dios (véanse Davies, 1993; Hawking y Mlodinow, 2010). David Bohm, por ejemplo, argumentó que "en el fondo, la conciencia de la humanidad es una. Esta es una certeza esencial porque incluso en el vacío la materia es una; y si no vemos esto, es porque nos estamos cegando a ello" (Bohm, 2003, p. 149).

La geografía humana está a la sombra de un giro afectivo (Thien, 2005), donde la "geografía que rompe tu corazón" de Catherine Nolin (2010) y la "geografía solidaria" de Vicky Lawson (2009) son antídotos bienvenidos contra el mito neoliberal que sanciona nuestros éxitos como aquellos que alcanzamos como individuos autónomos, ayudando a los geógrafos a visualizar cómo podemos unir las *piezas* de la humanidad a través de la solidaridad arraigada en el afecto. El apoyo, el activismo y el afecto son precisamente lo que la disciplina necesita para quitarse esta piel colonial, no así de la aparentemente desinteresada academia masculina que Edward Holland (2011) promueve cuando, al criticar la posicionalidad religiosa de Megoran, escribe: "Comprometerse con la no violencia como el constante punto de partida para nuestro análisis nos lleva demasiado cerca de la defensa de cierta causa y lejos de la perspectiva independiente e imparcial que es la base de la academia". Esta es una regresión desconcertante que ignora la hermosa vitalidad que el feminismo ha integrado a la disciplina. Aún más desconcertante es que, en realidad, Holland recapitula la misma noción que busca criticar. Al defender la noción contradictoria de "guerra justa", como si una persona pudiera alguna vez eliminarse "a sí mismo" lo suficiente para determinar dónde y cuándo la violencia es moral, la noción del "truco de Dios" (*god-trick*) de Donna Haraway (1988) adquiere un lugar central en el argumento de Holland. El dominio intelectual, la razón masculinista y la valoración desinteresada representan la omnisciencia divina que determina la moralidad para nosotros. ¿Esto realmente ayuda a los geógrafos a escapar del prejuicio que Kropotkin desprecia, o es simplemente una ilusión que encadena a la geografía aún más a su pasado colonial? Mi respuesta se fundamenta en esto último, y en contra de cualquier sentido de objetividad falso, acojo el giro emocional como una evaluación mucho

más honesta de cómo nuestra ineludible humanidad influye en nuestros estudios. Sin embargo, lo hago con mi escepticismo intacto frente a la religión organizada, porque en su práctica contemporánea, la devoción religiosa encuentra, asume y, en ocasiones y en ciertos lugares, genera incluso una condición divisiva. Los preceptos de la mayoría de las religiones organizadas sostienen que el cuidado se debe extender incondicionalmente a todos los miembros de la humanidad. En la práctica real, cuando se trata de los "otros" ya sean no creyentes o personas de diferentes creencias, a menudo hay un grado considerable de sospecha y duda.

Dejando a un lado las religiones dhármicas y taoístas, encontramos discursos de "infieles" y "paganos" que emergen y circulan entre las diversas fracturas de la fe abrahámica, por no hablar de la fragmentación, el ridículo y el desprecio que han surgido y continúan proliferando dentro de las múltiples formas de cristianismo, islamismo y judaísmo. Estas *piezas* rotas en sí mismas parecen decirnos algo significativo acerca de las jerarquías sistemáticamente integradas en la práctica de la religión organizada, donde la organización conlleva, en este sentido, una considerable dosis de disciplina. En *Dios y el Estado*, Mikhail Bakunin (2010, p. 13, énfasis nuestro) fue implacable al identificar esta relación, tomando al cristianismo como el principal receptor de su ira:

> El cristianismo es precisamente la religión *por excelencia*, porque exhibe y manifiesta, en la mayor medida posible, la naturaleza y la esencia de todo sistema religioso, que es *el empobrecimiento, la esclavitud y la aniquilación de la humanidad en beneficio de la divinidad*. Siendo Dios todo, el mundo real y el hombre no son nada. Siendo Dios verdad, justicia, bondad, belleza, poder y vida, el hombre es la falsedad, inequidad, maldad, fealdad, impotencia y muerte. Siendo Dios el amo, el hombre es el esclavo. Incapaz de encontrar la justicia, la verdad y la vida eterna por su propio esfuerzo, solo puede alcanzarlos a través de una revelación divina. Pero quien dice revelación dice reveladores, mesías, profetas, sacerdotes y legisladores inspirados por Dios mismo, y estos, una vez reconocidos como los representantes de la divinidad en la Tierra, como los santos tutores de la humanidad, quienes, elegidos por Dios mismo para dirigirla en el camino de la salvación, necesariamente ejercen un poder absoluto.

Si bien dudaría en señalar al cristianismo para identificar la culminación de las formas en que la religión organizada funciona como la máxima autoridad soberana, creo que el argumento sobre la dominación y jerarquía teístas está bien fundamentado por Bakunin. Regresando a Megoran, el problema que veo en algunos de sus trabajos (véase Megoran, 2007) es que intenta posicionarse como

emancipador, pero sin llegar a aceptar los prejuicios que la religión organizada a menudo implica y las *piezas* que genera en su práctica actual. Desde la guerra de exterminio en el Tanaj, a la Reconquista, las Cruzadas, la Guerra de los Treinta Años, la Rebelión de Taiping, el conflicto entre Israel y Palestina, los conflictos en Irlanda del Norte y la guerra contemporánea contra el terrorismo, la religión organizada ha revelado repetidamente su capacidad para dividirnos.

Sin dioses ni dueños: lazos sin servidumbre

La religión es servidumbre. La etimología de la palabra *religión* revela tales intenciones, proviniendo del francés antiguo *religiō*, que significa "obligación, vínculo, reverencia" y, anteriormente, del latín, "sujetar, atar". Se requiere muy poco esfuerzo para percibir cómo tal proposición contradice el impulso general de libertad del anarquismo. Algunos pueden protestar de que estoy siendo demasiado duro. Se podría argumentar que estoy creando una entidad transhistórica y singular a partir de fenómenos variados y difusos o que mi conceptualización de la religión es monolítica y, por tanto, profundamente errónea. Seguramente "vincularse" también puede tener connotaciones positivas de parentesco, asociación y un sentido de pertenencia. De hecho, la contribución más importante que un geógrafo ha hecho a la teorización del anarquismo está fundamentada en una comprensión de lo que significa vincularse, ya que el concepto de ayuda mutua de Peter Kropotkin es una crítica a la interpretación de la evolución como un "todos contra todos", promoviendo en cambio que la mayor parte de la organización humana, tanto históricamente como en el presente, ha girado en torno al intercambio recíproco de recursos para beneficio común (Kropotkin, 2008). Pero a diferencia del anarquismo, que nunca encadena a sus seguidores al dogma y, en cambio, está abierto al espíritu de perpetua revisión y experimentación, que sostiene que cualquier relación, organización o afiliación debe ser completamente voluntaria, en contraste, la religión, y en particular la religión organizada establece principios incontrovertibles de cómo se debe vivir la vida. Tal arrogancia se manifiesta abiertamente a través de la vida monástica, habiendo sido expresamente transmitido por la supuesta autoridad suprema como una ordenanza divina. Para Émile Durkheim (2008, p. 10), la religión difiere de la creencia privada en que es "algo eminentemente social", lo que no es en absoluto algo malo. El problema radica en el funcionamiento actual de la religión, particularmente en las formas en que su organización se ha orientado hacia las estructuras de obediencia, orden que a menudo menosprecia y divide. En otras palabras, como

las críticas del anarquismo están relacionadas con la organización política, no es la organización misma la que debe ser desarticulada, ya que el anarquismo no es caos (Graeber, 2002), más bien, es la forma en que se conduce la organización que debe ser reconstruida, idealmente a lo largo de un eje horizontal en lugar de uno vertical. Por tanto, existe una necesidad real de unir las afinidades espirituales de manera inclusiva, pero sin ninguna sensación de coerción o jerarquía; en resumen, promover vínculos sin servidumbre.

William Cavanaugh (2009, pp. 4-5) sostiene que toda noción de algo llamado "religión" se conformó con el surgimiento del sistema estatal moderno, justificando la violencia del estado y la creencia de que "matar y morir en nombre de la Estado-nación es loable y apropiado". Para mí esto revela exactamente lo que es tan problemático en la religión. La religión, en su forma organizada, se ha convertido en la misma institución del estado. La autocracia se convierte en teocracia, las jerarquías jurisdiccionales se convierten en jerarquías eclesiásticas, la ley se convierte en dogma y, en el contexto supuestamente secular de los Estados Unidos, "en Dios confiamos" prevalece como un axioma cultural. Emma Goldman seguramente estaría de acuerdo: "La Religión, el dominio de la mente humana; la Propiedad, el dominio de las necesidades humanas, y el Gobierno, el dominio de la conducta humana, representan el bastión de la esclavitud del hombre y todos los horrores que conlleva" (Goldman, 1917). Esto no quiere decir que no se hayan desarrollado vínculos significativos entre religión y anarquismo, sino que, para que algo como un "anarquismo cristiano" sea viable, debe removerse del dominio de la religión y desplazarse al reino de la espiritualidad. Así es como entiendo la postura de Tolstoi (2004a), cuya excomunión y antipatía por la institución de la iglesia lo posicionó dentro de la categoría de la espiritualidad, mientras buscaba un nuevo modo de organizar sus creencias de manera mucho más personal. La espiritualidad también requiere cierto análisis debido a su carácter evasivo respecto a cómo se ha utilizado y entendido. A veces confundida con la religión, pero más a menudo utilizada para representar de manera amplia la búsqueda de lo "sagrado", la espiritualidad, tal como se entiende aquí, se refiere al bienestar y la realización personales (Wong y Vinsky, 2009). La espiritualidad rechaza la visión dualista del mundo, de lo interno y externo, que es común en la religión y, en cambio, está alineada con la compasión y la reciprocidad en lugar de con el clero y las reglas. Los dos no son necesariamente antagónicos, pero hago una distinción para enfatizar la diferencia en los patrones de organización. Esto es similar a la diferencia entre la sociedad y el estado, que a menudo son fusionados de manera problemática, aunque no son diametralmente opuestos, pues la existencia de este último depende de la estructura de organización de la primera. Así

como una sociedad organizada jerárquicamente genera un estado, mientras que la sociedad organizada voluntariamente a través de patrones rizomáticos facilita el anarquismo, también considero que la espiritualidad organizada jerárquicamente produce religión, mientras que la espiritualidad organizada sin someterse a la autoridad de escrituras o sacerdotes tiene un potencial anarquista. Uno puede quizás seguir la iluminación de Buda, Krishna o, como lo hizo Tolstoi, Cristo, sin convenir con estas enseñanzas en forma de religión organizada. Sin embargo, si bien ser inculcado en la ideología del nacionalismo conduce a una aceptación ingenua del estado, de manera similar la ideología religiosa también conduce a una deferencia irreflexiva hacia la iglesia, wat, mezquita, templo, gurdwara o sinagoga. La religión es espiritualidad encadenada.

Uno de los principios clave del movimiento anarquista contemporáneo es el reconocimiento de que hay tantos anarquismos como anarquistas, y como alguien que se adhiere a la noción de "anarquismo sin adjetivos", no busco un anarquismo "puro", "singular" o "verdadero", en cambio acojo con satisfacción la pluralidad. No niego que exista el anarquismo cristiano, pero tampoco quiero priorizarlo. Mi argumento se centra específicamente en cómo, al igual que el nacionalismo, bajo sus prácticas actuales, la religión posee una gran capacidad para fragmentar nuestras afinidades en *piezas* discretas debido a las formas jerárquicas que asume. Un gran número de anarquistas han reconocido el carácter dominante de la religión, defendiendo el anarquismo como una forma de ateísmo. Para Emma Goldman, la filosofía del ateísmo estaba definitivamente vinculada al anarquismo, al haber compartido el mismo origen en la Tierra y en la vida misma. Al igual que el anarquismo, se consideró que el ateísmo ofrecía "la emancipación de la raza humana de todos las deidades, ya sean judaicas, cristianas, mahometanas, budistas, brahministas, y demás", lo que permite a las personas "romper los grilletes que las tienen encadenadas a las puertas del cielo y del infierno, para que [ellas] puedan comenzar a modelar a partir de [esta] conciencia reanimada e iluminada un mundo nuevo sobre la tierra"(Goldman, 1916). Puedo felizmente aceptar la existencia de una versión cristiana del anarquismo, incluso si no entiendo cómo ciertas jerarquías pueden ser reconciliadas dentro de esta visión. Sin embargo, hago una excepción frente a la forma en que algunos cristianos han posicionado la moral cristiana como el único camino viable hacia la no violencia. Una perspectiva tan rígida refleja una posición intransigente que finalmente es divisiva. "Si el ateísmo es correcto", escribe Megoran (2013, p. 103), "entonces no hay un valor más inherente a la vida humana que el que hay para las gotas de lluvia o los asteroides". Esto no solo es un argumento engañoso, dado que los puntos de referencia son objetos inanimados, sino que, desafortunada-

mente, también parece un tanto moralista cuando se combina con la afirmación de que "el argumento cristiano (anarquista o no) sobre la no violencia se basa en la afirmación bíblica de que los seres humanos están hechos a la 'imagen de Dios' por un Creador amoroso" (2013, p. 103).

Tengo profundas preocupaciones éticas con la idea de que los humanos fueron creados a imagen de una deidad invisible. ¿Debemos solo abstenernos narcisístamente de la violencia hacia los demás porque, supuestamente, reflejan a "Dios"? ¿No es ese un enfoque profundamente divisivo para comprender el mundo? Bakunin (2010, p. 2) ridiculiza esta proposición en específico:

> Jehová acababa de crear a Adán y Eva para satisfacer no sabemos qué capricho… Él generosamente puso a su disposición toda la tierra, con todos sus frutos y animales, y estableció un único límite para este disfrute total. Les prohibió expresamente tocar el fruto del árbol del conocimiento… Sabemos lo que siguió. El buen Dios, cuya previsión, que es una de las facultades divinas, debería haberle advertido de lo que sucedería, se llenó de una terrible y ridícula ira; maldijo a Satanás, al hombre, y al mundo creado por él mismo, golpeándose a sí mismo por así decirlo con su propia creación, como hacen los niños cuando se enojan; y, no contento con herir a nuestros ancestros, los maldijo en todas las generaciones futuras, inocentes del crimen cometido por sus antepasados.

Buscaría nuevamente moderar la visión intransigente de Bakunin porque, como anarquista integral, también adopto un anarquismo epistemológico (Feyerabend 2010), lo que significa que estoy preparado para acoger la multiplicidad de cosmovisiones. Pero también quiero preguntar qué pasa con aquellos "Otros" que no reflejan esta deidad antropomorfizada. Por ejemplo, ¿cuál es entonces el fundamento de la tradición vegetariana en el cristianismo que algunos consideran una de las enseñanzas clave de Jesucristo? La idea misma de que los seres humanos son la "imagen de Dios" estableció el camino para el dominio sobre los animales no humanos, que establece una relación soberana con los "Otros", y una falsa dicotomía entre los humanos y la naturaleza a través de un arreglo piramidal. Si Megoran hubiera sugerido mapaches y caimanes en lugar de gotas de lluvia y asteroides, habría aceptado de todo corazón que no hay mayor valor intrínseco para los seres humanos que otros animales no humanos, ya que mi anarquismo es integral, veo en el especismo otra forma de violencia como el racismo, el clasismo, el sexismo y la homofobia, lo que significa que acepto el veganismo como un componente crucial de mi anarquismo y mi compromiso con la no violencia.

El ateísmo significa solo la carencia de teísmo, o el rechazo a la noción de que existe un ser trascendente que está conscientemente activo en el funcionamiento del universo. Notablemente, el ateísmo no es antitético a la espiritualidad; es simplemente un rechazo de la religión, la cual solo puede combinarse con la espiritualidad por metonimia y en virtud de una denominación inapropiada. Todas las religiones tienen algún vínculo con la espiritualidad, al menos en cierta medida, pero no todas las formas de espiritualidad son religiosas (Comte-Sponville, 2007). Mi ateísmo es espiritual en la medida en que se basa en Baruch Spinoza, quien percibió a "Dios" y la "naturaleza" como enteramente indistinguibles, formando el "integral, infinito, eterno, necesariamente existente, sistema activo del universo en el que absolutamente todo existe" (Nadler, 2011, p. 86). Esta simultaneidad de *ser*, o la esencia misma de la existencia, es lo que yo llamaría simplemente "universo" en lugar de "Dios". Como Albert Einstein (citado en Hoffmann y Dukas, 1972, p. 95), "creo en el Dios de Spinoza que se revela en la armonía ordenada de lo que existe, no en un Dios que se preocupa por el destino y las acciones de los seres humanos". Este es el principio fundamental de la *Ética* de Spinoza (2001), que no tiene propósito en cuestiones de lo sobrenatural, precisamente porque ya hay suficiente maravilla, misterio y belleza en el universo en el que nos encontramos, y por eso no tengo necesidad de superstición y fantasía. Como argumentó Alan Watts (1960), no necesitamos a Dios como hipótesis:

> Si despiertas de esta ilusión y entiendes que negro implica blanco, el yo implica otro, la vida implica muerte, o, mejor dicho, la muerte implica vida, puedes concebirte a ti mismo. No concibas, *siéntete*, no como un extraño en el mundo, no como alguien en sufrimiento, en libertad condicional, no como algo que ha llegado aquí por casualidad, sino comienza a sentir la propia existencia como absolutamente fundamental. Lo que eres básicamente, en lo profundo, profundo, a lo lejos, lejos, es simplemente el tejido y la estructura de la existencia misma… Entonces, con esta idea, todos son fundamentalmente la realidad última. No Dios en un sentido político real, sino Dios en el sentido de ser uno mismo, el fundamento más profundo de lo que sea que haya.

Tal visión espiritual se alinea con el anarquismo porque no hace referencia a ninguna autoridad y, en cambio, piensa de manera integral, o sin *fragmentar*.

El mayor problema al que se enfrentan los cristianos y otros anarquistas religiosos es cómo superar el pensamiento jerárquico sin abandonar sus convicciones religiosas. Dejaré la solución de esto a aquellos que se identifican en esos términos; sin embargo, quiero alertar a los lectores sobre los paralelismos entre

esta argumentación y los razonamientos presentados por aquellos que favorecen el imperio de la ley. La religión, como la ley, apela a la disciplina (es decir, el compromiso incondicional con ciertos principios) y el castigo (es decir, el encarcelamiento o la condenación eterna) como los pilares de nuestro edificio moral colectivo. La religión, como la ley, supone que solo el temor a la propia autoridad nos impide violar y asesinar a nuestros semejantes. Y la religión, al igual que la ley, considera a los seres humanos como intrínsecamente malvados y necesitados de la salvación, lo que se logra solo a través de una fe inquebrantable en la virtud de las reglas que se han establecido. La carencia de religión y ley claramente no es equivalente a una existencia sin valores, y aunque el ateísmo puede ser nihilista, esto no es *ipso facto* el caso. No creer en una deidad interventora no equivale a decir que la vida no tiene sentido; simplemente supone que el significado de la vida solo puede ser descubierto para uno mismo, de hecho, que nuestra razón de ser es inseparable de la totalidad del universo. Somos, literalmente, el pulso de la inmanencia. Para el anarquismo lo moral de esta proposición proviene de suturar las afinidades a través de principios como la asociación voluntaria y la ayuda mutua, no fragmentándolas en *pedazos* al sugerir que la ética, la fe o las convicciones de una persona son de alguna manera más auténticas que las de otra:

> Y se le requiere al hombre que sea guiado en sus actos, no solo por el amor, que siempre es personal, o en el mejor de los casos tribal, *sino por la percepción de su unidad con cada ser humano*. En la práctica de la ayuda mutua, que podemos rastrear hasta los inicios más tempranos de la evolución, encontramos el origen positivo e indudable de nuestras concepciones éticas; y podemos afirmar que, en el progreso ético del hombre, el apoyo mutuo, no la lucha mutua, ha tenido el papel principal (Kropotkin, 2008, p. 181, énfasis nuestro).

Es esta misma presuposición de igualdad como una aspiración en la cual vivir, y el antecedente de la ayuda mutua en el tiempo inmemorial, la que guía una ética anarquista. El anarquismo, en todos sus diversos registros, no tiene necesidad de jerarquías fabricadas, ya sean divinas o no. La providencia del anarquismo no se encuentra en la esclavitud de una ilusión trascendente, sino más bien en nuestras conexiones inmanentes entre unos y otros, y en la fe en las posibilidades del *aquí* y el *ahora*.

Rectificar el *Zeitgeist* pospolítico: la paz como la infinitud de la anarquía

Mientras sueño con un mundo sin guerra, sin dominación, sin esclavitud y sin violencia, la unión de las diversas *piezas* rotas, o anarquismo integral, que aquí defiendo no equivale a imaginar un consenso global sin disentimiento o diferencia. No es el reflejo en el espejo del "nuevo orden mundial" neoliberalizado previsto en el Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense, ni tampoco busco avivar los fuegos de la inmigración y el sentimiento xenófobo a través de la percepción equivocada de que la diversidad es un problema que amenaza la unidad de ciertas comunidades, municipios o naciones. En el capítulo anterior argumenté a favor de la democracia radical como una forma de *disenso* que interrumpe poderosamente el orden despolitizante construido por el gobierno y la violencia que esto evoca. La democracia radical, que yo interpreto como equivalente al anarquismo, contrasta tajantemente con el modelo representativo de democracia y, en consecuencia, es la antítesis del consenso pospolítico que reduce la política a las funciones organizativas y técnicas gubernamentales. Volver a unir las *piezas*, estos fragmentos, significa, en cambio, convocar el repudio hacia el antagonismo, que no solo es la modalidad principal que condiciona la violencia y provoca la guerra, sino que también está incrustado en los modelos consensuales de la democracia (Mouffe, 2006). Por ejemplo, el ampliamente aceptado proceso de votación nos alienta a reducir las posiciones contrarias a una caricatura hostil (Graeber, 2009a), donde la implicación tácita (y, lamentablemente, el resultado manifiesto) es que a los individuos se les define en términos de blanco y negro como parte del consenso o como enemigos de la "paz", el "orden" y la "estabilidad" de la comunidad que ha sido imaginada administrativamente, demarcada territorialmente y cosificada electoralmente (Anderson, 1991). La democracia radical reemplaza la enemistad latente en la democracia representativa (léase autoritarismo electoral) con un pluralismo agonista, el cual se basa en una forma de respeto mutuo que refleja el presupuesto de igualdad de Jacques Rancière (1999), al tiempo que posibilita en todo momento la diferencia y la disidencia. La disidencia se convierte en el elemento vital del anarquismo precisamente porque no se la trata como divisiva, como lo es en la perspectiva de los defensores del consenso pospolítico y de muchas religiones organizadas, sino que se le considera un proceso en continuo despliegue que acoge la diferencia a través de la perspectiva de la "igualdad radical" (o igualdad como un axiomático dado). Dicho de otra manera, la disidencia se convierte en un estilo de vida, donde su persistencia representa la práctica misma de la política, un hilo constante e inquebrantable

que une a las personas (*demos*) al reconocer, recriminar y rescindir las relaciones de poder jerárquicas y opresivas en la sociedad en el momento en que y la manera como lo hacen.

Presuponer el igualitarismo no requiere que esta idea se base en supuestos naturalistas, como fue el marco de pensamiento de Kropotkin. Más bien, como lo han demostrado filósofos políticos como Slavoj Žižek (1999), Jacques Rancière (2006) y Todd May (2009b), así como geógrafos humanos como Erik Swyngedouw (2011), podemos afirmar una igualdad radical sin esencializar a la humanidad o caer víctimas de la escuela de pensamiento pospolítico popularizada por el fin de la historia de Francis Fukuyama (1992) y la tercera vía de Anthony Giddens (1999). El objetivo de mi proyecto político anarquista no es establecer un consenso racional o utópico que perdure para la eternidad y, por tanto, represente un estadio final apolítico, ahistórico y ageográfico. Más bien, al igual que Mouffe (2004), espero apaciguar el potencial hostil de la humanidad al abrir la posibilidad de que el antagonismo se transforme en agonismo. Abrir esta oportunidad para el respeto mutuo, entendimiento, humildad, apoyo y compasión para germinar y florecer implica el desmantelamiento de las estructuras administrativas, los aparatos y las lógicas de la arquía las cuales mantienen rígidas codificaciones del espacio y la pertenencia que anteceden a las múltiples líneas de antipatía presentes en el mundo de hoy.

En su ensayo "Diez tesis sobre la política", Rancière (2001) desarrolla una magistral exégesis de la arquía, o *arche*, basándose en Hannah Arendt (1998), quien identifica el poder de *archein* como el poder que permite comenzar de nuevo: "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, "comenzar", "liderar" y, finalmente, "gobernar")". De esto Rancière (2001) sostiene que "la lógica del *arche* presupone una superioridad determinada ejercida sobre una inferioridad igualmente determinada", lo que vincula al uso original de la democracia como un término de burla, donde aquellos arbitrariamente "calificados" para gobernar por virtud de su nacimiento, antigüedad, riqueza y conocimiento y, sobre todo, sus medios para ejercer violencia articularon el "poder del *demos*" (democracia) como el gobierno por aquellos que no tienen una especificidad en común, aparte de no tener ninguna aptitud para gobernar. La democracia, desde el conveniente punto de vista de la clase gobernante, era una afrenta al "orden" que habían construido y, por tanto, era semejante al caos. Los paralelismos con la caricaturización contemporánea del anarquismo no deben pasar inadvertidos. Para Rancière, el *demos* solo existe como ruptura de la lógica del *arche*, del ser gobernados. Sin embargo, se debe enfatizar que esta ruptura no requiere una fragmentación de *partes* discretas, ya

que el *demos* “no debe identificarse con la raza de aquellos que se reconocen entre sí con el mismo origen, el mismo lugar de nacimiento o con una parte de una población o incluso la suma de sus partes”. La identidad sigue siendo importante y es tomada en cuenta y, de hecho, se celebra a través de la práctica democrática, sin embargo, el *demos* no tiene como fin dividir la humanidad en más piezas, sino, por el contrario, avanzar a una igualdad radical que no reconoce ningún privilegio a ninguna categoría particular de pertenencia.

A través de Rancière podemos comenzar a imaginar cómo la idea de *arche* nos permite desarrollar una idea muy fértil de *an-arche*, que enfatiza el proyecto de autonomía en lugar de la heteronomía. La participación propia de la política se permite a través de la ruptura con todas esas lógicas de distribución y administración que se ejercen a través de la matriz del *arche*. “La ‘libertad’ de un pueblo que constituye el *axioma* de la democracia”, asevera Rancière (2001), “tiene como su contenido real la ruptura de los axiomas de dominación: una ruptura, es decir, en la correlación entre la capacidad de gobierno y la capacidad de ser gobernado”. *An-arche*, por lo tanto, no se convierte en la realización de un estadio final utópico sin dominación, y, como hemos visto, tampoco se puede concebir que tenga un “inicio” definitivo. En cambio, *an-arche*, o anarquismo, se refiere a la lucha “infinitamente demandante” de ser activo, de forjar solidaridades a través del espacio, de evadir lógicas soberanas, de ayudar en la disidencia, de negar la autoridad, del compromiso ético, de resistir la opresión, y en última instancia, de asumir el desafío de “gobernarnos” a nosotros mismos (Critchley, 2007). Para Rancière (2001) esta prueba representa la esencia misma de lo político, donde la política debe concebirse como una ruptura muy específica en la lógica del *arche*:

> No presupone simplemente la ruptura de la distribución “normal” de posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre, sino también demanda una ruptura en la idea de las disposiciones que hacen a las personas “adecuadas” a estas posiciones.

Esta explicación se dirige al núcleo mismo de las geografías anarquistas, que en la introducción definí como las "espacialidades caleidoscópicas que permiten múltiples conexiones no jerárquicas y proteicas entre entidades autónomas, en las que las solidaridades, los enlaces y las afinidades se articulan voluntariamente en oposición a y libres de la presencia de violencia soberana, de normas predeterminadas y categorías de pertenencia adjudicadas". En consecuencia, el anarquismo debe entenderse como la implementación perpetua (a través del pensamiento, el habla y la acción directa) de una promesa de algo mejor, en donde no es la paz y

la finitud de la utopía los que se convierten en sinónimo, sino más bien la paz y la infinitud de la *an-arche*. Aunque tomo la igualdad radical como la base de mis responsabilidades emancipatorias, mis argumentos no deben interpretarse como negaciones a respuestas políticas que lidian con la marginación emergente a través de nuestras experiencias vividas como actores situados de diferentes maneras. De hecho, en la raíz de una ética feminista del cuidado está el rechazo de la idea masculina y kantiana de que podemos o debemos tratar a todos exactamente de la misma manera. Janine Wiles y Audrey Kobayashi (2009) diferencian entre "igualdad formal", que se ocupa del principio de tratar a las personas de la misma manera sin importar los resultados, y "equidad sustantiva", que, a la inversa, se refiere al principio de lograr un resultado equitativo. En este sentido, la igualdad radical que apoyo es compatible con la tradición feminista y su sugerencia de que es, en ocasiones y en espacios particulares, perfectamente ético cuidar a unos más que a otros, dado que:

> La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física humana a lo largo del planeta. Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. *Otras vidas* no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que "valgan la pena".

Por tanto, el principio ético de equidad sustantiva, que tomo como un componente central del más amplio proceso de igualdad radical (en oposición a la igualdad formal), es que se debe dar prioridad selectiva para mejorar la situación de los grupos socialmente más desfavorecidos en una sociedad, lo cual requiere un reajuste continuo de las estructuras existentes y un empeño en los procesos que impulsan un sistema injusto (Wiles y Kobayashi, 2009). En consecuencia, la igualdad radical que propongo no es algo que pueda implementarse instantáneamente como el punto crítico ideal al que posteriormente se le asigna una finalidad o completitud. Más bien, como un proceso político propiamente dicho, la igualdad radical es algo que requiere una continua ratificación precisamente porque, como argumenta Jacques Derrida (2001), la normalización de los códigos conceptualiza y materializa las diferencias a través de la irreductible relacionalidad y la intersexualidad de la experiencia humana. Las posicionalidades de los sujetos y su distribución continuamente se forman y rehacen, lo que significa que las políticas de la identidad son tanto inexorables como insuperables.

En este sentido, mis argumentos no deben ser malinterpretados como una forma de rechazar una forma particular o todas las filosofías religiosas, tal y como era el imperativo histórico del comunismo y sus prácticas de censura y eliminación. Negar a la religión *tout court* es repudiar la libertad de que ciertas categorías de afinidad, identidad y pertenencia se manifiesten, lo cual es un paso hacia el establecimiento de un marco normativo para toda la humanidad, una idea contra la que he estado argumentando. Este es exactamente el peligro que enfrentamos actualmente bajo el neoliberalismo globalizado y sus aspiraciones de conformar una "aldea global" de sujetos propiamente neoliberalizados (Kingfisher, 2007). En el contexto de la imbricación del neoliberalismo y la "guerra contra el terror", Judith Butler (2004, p. 32) pregunta: "¿Hasta qué punto los pueblos árabes, predominantemente practicantes del islam, se han considerado fuera de lo humano al momento en que este se ha naturalizado en el molde 'occidental' por la labor contemporánea del humanismo?". La amplificación del fundamentalismo religioso en ambos lados de esta división debe reconocerse como una tendencia alarmante que intenta establecer límites morales rígidos a lo que significa ser humano, renovando así la noción de *homo sacer*, una vida que no se considera como políticamente apta y por ende se puede matar, pero no sacrificar (Agamben, 1998). Por tanto, mi preocupación se centra en la apreciación honesta de cómo es que el funcionamiento actual de la religión organizada, en oposición a la fe misma, genera formas particulares de persecución y jerarquía, y a la necesidad de ser cuidadosos al rehacer las afinidades espirituales de una manera más inclusiva, compasiva y tolerar, sin negar, la identidad y el sentido de pertenencia que fomenta la afiliación religiosa.

Igualdad radical y nuestra mejor posibilidad hacia la paz

Si la geografía humana articulara una moral basada en la presunción de igualdad radical, que ya he sugerido es similar al derecho colectivo de nacimiento de la humanidad, uno podría objetar que esta es una "normatividad ordinaria" (Sayer, 2003), ni más ni menos un prejuicio cultural en vez de religioso. El prejuicio de la religión. Mi respuesta es simplemente que el momento del nacimiento no conoce normas, pues ahí la igualdad radical precede a todas y cada una de las cuestiones culturales. Aprendemos a desempeñar nuestros roles asignados y jerárquicamente organizados de clase, género, etnia, nacionalidad, religión, etc., a través de la cultura, lo que hace a las identidades fluidas y variables en el espacio y el tiempo, algo que los geógrafos conocen bien. Lo que no podemos aprender a través de

cualquier forma cultural es cómo nacer, simplemente somos. Dicho de otra manera, mientras aprendemos a ser identidades diferentes, no aprendemos a simplemente *ser*. Alan Watts (2006, p. 37) puso esto en perspectiva cuando dijo:

> El sentido de la vida es simplemente estar vivo. Es decir, cuando veo el color de tu cabello y la forma de tus cejas, entiendo que su forma y color son su objeto. Y esto es también para lo que todos estamos aquí: ser. Es tan sencillo y obvio y tan simple. Y, sin embargo, todo el mundo se precipita en un desmedido pánico como si fuera necesario lograr algo más allá de sí mismos.

Los lectores no deben confundir mis argumentos como favorables a las ideas de Rousseau. No es mi intención defender la restauración de una utopía precapitalista, precolonial o premoderna, en la que solo existe el noble salvaje proverbial. No me convencen autores anarco-primitivistas como Derrick Jensen (2006) y John Zerzan (2002), quienes siguen explícitamente tales argumentos, entre otras cosas porque en su perspectiva nostálgica defienden todo tipo de violencia para facilitar un supuesto "retorno" a la paz universal. Los denominados anarquistas clásicos, como Proudhon, Kropotkin, Reclus y Bakunin defendieron de forma similar nociones esencialistas o naturalistas de la humanidad que, a la luz de los logros de pensadores como Rancière, Butler, Žižek y Derrida, me parecen tremendamente problemáticos. En consecuencia, posiciono mi aproximación dentro del marco antiesencialista del posanarquismo, que denota una fusión del pensamiento anarquista y posestructuralista (May, 1994; Newman, 2010). Para los posanarquistas, la identidad sigue siendo inevitablemente importante, y la noción de igualdad radical se pretende que sirva solo como un referente ideológico para nuestros compromisos políticos, no como una realidad idealizada del funcionamiento de nuestro presente o como una condición plenamente realizable de nuestro futuro. Si bien la premisa de igualdad debe entenderse como evidente por sí misma, es, sin embargo, una promesa de lucha incansable y una esperanza en la que debemos aspirar vivir.

No existe un estadio utópico precursor o futuro para la humanidad, solo el despliegue continuo de sistemas de organización que nosotros mismos construimos, desarticulamos y reconstruimos nuevamente. Desafortunadamente, en el *Zeitgeist* contemporáneo se percibe que tales estructuras se despliegan en formas que parecen cada vez más jerárquicas en su disposición y, sin embargo, tal orientación no es cuestionada, en gran parte porque se ha vuelto tan rutinaria y cotidiana que hemos llegado a aceptar el *arche* como un hecho. La idea misma de gobierno se ha convertido en la condición esencial de la coyuntura pospolítica, en

donde el potencial emancipador del anarquismo ha sido demonizado, censurado, caricaturizado, reprendido y abandonado como un peligroso “caos” que amenaza el consenso existente. La aceptación del sistema de gobierno actual alude a la noción de “banalidad del mal” de Arendt (1963), que considera que los momentos de maldad insondable de la historia son ejecutados no por fanáticos o sociópatas sino por personas comunes que simplemente aceptaron las premisas del orden prevaleciente. Como académicos, tenemos por ende la obligación urgente de revelar y desafiar la compleja organización contemporánea bajo el *arche*, que en su origen representa nada menos que el desconcierto de la guerra. Por consiguiente, mis reivindicaciones de la igualdad radical deben interpretarse como una apreciación del *potencial* de descentralización y difusión del poder, el cual debe estar enraizado en una afinidad en la que la diferencia no se niega, esencializa, ni se exotiza, sino que es considerada como potencialmente transformadora (Day, 2005; Mueller, 2003). Por tanto, el proyecto del anarquismo no tiene nada que ver con el caos sino con la creación de nuevas formas de organización que rompan con las jerarquías y acojan el igualitarismo (Graeber, 2009a). Todos tomamos decisiones políticas, y el futuro de los pensamientos expresados aquí reside en la idea de que cualquier praxis comienza ante todo con una reflexión introspectiva sobre nuestra participación en las estructuras que facilitan y reproducen la violencia, y un compromiso inquebrantable de desamarrar estas ataduras. Nuestra moral compartida, entonces, no debe basarse en los prejuicios de la vida, como es actualmente vivida por medio de una política de consenso que es antagónica frente a la diferencia. En cambio, debemos permitir que los horizontes de empatía del agonismo sean nuestra guía.

Al alinear el anarquismo con la corriente más emancipadora del pensamiento feminista, y al aceptar la integralidad fundamental entre nosotros mismos y todo lo que existe, la moral de la paz debe funcionar como una ética de interseccionalidad (véanse Grillo, 1995; Valentine, 2007). Esto implica un rechazo categórico de todos los sistemas interconectados de dominación, incluido el capitalismo, el imperialismo, el colonialismo, el neoliberalismo, el militarismo, el nacionalismo, el clasismo, el racismo, el etnocentrismo, el orientalismo, la misoginia, la discriminación por género o edad, la marginación de los niños, el capacitismo, el carnismo, la homofobia, la transfobia, la soberanía, el estado *y* la religión organizada. La constitución mutuamente reforzada de estas diversas dimensiones de *arche* significa, por tanto, que aislar cualquiera de estas *piezas* de nuestro cuestionamiento crítico y atento es permitir que la banalidad del mal continúe sin reparos y, por tanto, perpetuar la cohesión de la *guerra* en su conjunto. Libertad sobre esclavitud y la práctica de la ayuda mutua, que en conjunto representan

el *sine qua non* de la paz, se funda en la promesa de la interseccionalidad para expandir nuestro círculo de empatía de manera tan radical que “Otros” sean vistos como extensiones de nosotros mismos. La unidad misma del universo implica un propósito espiritual ya que nos permite finalmente reconocer que, ejercer violencia contra los demás no es distinto a ejercerla hacia nosotros mismos. Ser ateo no es una negación de lo absoluto; es una negación de su trascendencia y la realización de la inmanencia. No hay salvación, solo *nunc fluens*, el fluir eterno del ahora, que representa la trama misma de la existencia, donde el espacio y el tiempo se unen en el espectro de la eternidad. La energía primordial del infinito vivo es integral, y es esta misma integralidad la que ofrece la posibilidad de la no violencia. Mi entendimiento del anarquismo como un medio sin fines que acoje una política agonista no es ahistórica sino siempre procesal e infinitamente demandante (Critchley, 2007), donde la no violencia es una posibilidad para que el anarquismo pueda vivir. Una vez que aceptamos que una deidad creativa “es la negación más decisiva de la libertad humana, y necesariamente termina en la esclavitud de la humanidad, tanto en la teoría como en la práctica” (Bakunin, 2010, p. 13), ya no necesitamos apelar a una autoridad superior para amarnos, cuidarnos y respetarnos mutuamente y a nosotros mismos, pues esta es la esencia de la servidumbre. Todo lo que necesitamos es la disposición para aceptar que otro mundo no solo es posible sino también es nuestra mejor oportunidad para la paz.

Capítulo 6. El horizonte anarquista

Qué sucedió con la ética en todo este tiempo, especialmente entre los radicales que profesan ser socialistas antiautoritarios y éticos.
Murray Bookchin

Todavía existen mapas vacíos, lugares sin nombre, lugares salvajes y libres.
Tyra A. Olstad

En su libro *Mil mesetas*, Gilles Deleuze y Félix Guattari (1987) introdujeron el concepto "arborescente" para describir una ontología vertical, en forma de árbol, basada en principios totalizadores y pensamiento binario. Contrastaron esto con la noción de "rizoma", caracterizada por una ontología horizontal, en la que las cosas, las ideas y la política pueden articularse en patrones de asociación no jerárquicos. Se puede decir que una cierta arborescencia en relación con la perspectiva política económica distingue el pensamiento geográfico contemporáneo. Esto se ejemplifica en los debates en torno al neoliberalismo. Aquí encontramos dos visiones que compiten entre sí, cada una de ellas limitada a su propia manera, que consideran la descentralización y el aumento de los flujos de capital como la salvación de la humanidad o, a la inversa, la centralización y el fin de la acumulación de capital como nuestra redención colectiva. El primero se difunde mayormente fuera de la academia por políticos, periodistas, *think tanks* y autores populares como Thomas L. Friedman (1999), mientras que el segundo es fomentado principalmente dentro de la academia como un intento para contener el discurso público que favorece el neoliberalismo (Duménil y Lévy, 2011; Peck, 2010; Smith, Stenning y Willis, 2009). Sin embargo, académicos como Michael Hardt y Antonio Negri (2000) y J. K. Gibson-Graham (1996) ofrecen alternativas interesantes a la simple reconstitución de una autoridad centralizada, y existe en ello una tendencia progresiva de comprensión del neoliberalismo a través de sus gubernamentalidades y discursos (England y Ward, 2007; Larner, 2000; Lemke, 2001; Springer, 2012b). La mayor parte de las críticas contra la neoliberalización dentro de la geografía humana perpetúan la problemática de la dicotomía que he identificado, recurriendo a las convenciones marxistas y los "saltos de escalas"

para hacer sus afirmaciones (Brenner y Theodore, 2003; Glassman, 2002; Smith, 2005). Como observa Aihwa Ong (2007, p. 3), "la novedad de la palabra neoliberalismo no disfraza el método clásico de confiar en las antiguas distinciones macropolíticas… El problema principal parece ser identificar la escala del desarrollo neoliberal y la escala de análisis apropiada". Por su parte, David Harvey, en realidad, ha desacreditado la descentralización al rechazar de forma preventiva sus posibilidades y situar cada movimiento que busca una aproximación política más autónoma como dispositivos que, de una u otra manera, facilitan necesariamente un futuro neoliberal. En *Rebel Cities*, Harvey (2012b, p. 69) resume este problemático modo de pensar cuando argumenta que:

> En cierto sentido, se necesitan formas de organización "jerárquicas" para abordar problemas a gran escala…. Desafortunadamente, el término "jerarquía" es un anatema en el pensamiento convencional… y virulentamente impopular en gran parte de la izquierda en estos días. La única forma de organización políticamente correcta en muchos círculos radicales es sin estado, no jerárquica y horizontal.

Pero ¿por qué es precisamente "desafortunado" que la jerarquía sea denunciada?

Supongo que, si nos suscribimos a una imaginación política económica limitada y a un pensamiento dicotómico, entonces, sin duda, un estado marxista es posiblemente una opción mejor que el capitalismo sin restricciones. Sin embargo, el problema no se resuelve tan fácilmente, y defender la autoridad política es (al menos en mi opinión) difícilmente una solución radical. En lugar de ello, representa un desprecio conflictivo debido a las nuevas posibilidades que han emergido y a la perpetuación de las mismas políticas agotadas que empíricamente han demostrado ser falsas. En una coyuntura histórica donde la jerarquía se ha cuestionado continuamente a través de una amplia gama de situaciones políticas, donde WikiLeaks abrió las posibilidades de una rendición de cuentas más transparente (Curran y Gibson, 2013; Springer *et al.*, 2012a), donde el movimiento *Occupy* aparentemente unificó al 99% de la población a través de formas de vinculación que trascienden identidades rígidas (Chomsky, 2012; Sparke, 2013), y donde la Primavera Árabe generó temor en los corazones de los dictadores no solo en el norte de África y Medio Oriente sino en todo el planeta (Mamadouh, 2011; Dabashi, 2012), curiosamente se nos presentan clamores de la izquierda política, sumados a la demanda por un "movimiento centralizado" organizado en torno al eje de clase y una jerarquía reconstituida. Fuera de la geografía, Jodi

Dean (2012a) hace lo mismo en *The Communist Horizon*, donde hace un llamamiento al retorno del Partido Comunista, un renovado sentido de vanguardismo y el cultivo de estructuras verticales, en donde la autora caricaturiza la política anarquista y la apertura, la horizontalidad y la diversidad que esta implica, la cual puede ser fácilmente expropiada por lo que llama "capitalismo comunicativo". Esto contrasta con Barbara Epstein (2001), quien reconoce que el marxismo ha sido eclipsado en los momentos sociales contemporáneos, inspirados en gran medida por los principios anarquistas de asociación voluntaria, igualitarismo, acción directa y democracia radical.

Harvey y Dean andan por una pendiente muy resbaladiza, una que, como argumentaré, carece de *tracción*. La jerarquía, por supuesto, revela un sentido de orden estructurado en rangos y, por tanto, es sinónimo de autoridad. La etimología de la palabra *jerarquía* es significativa; proviene del griego *hierarkhēs*, que significa "gobernante sagrado", mientras que el sentido más antiguo era el "sistema de órdenes de ángeles y seres celestiales".[25] Este llamado renovado a la autoridad política por parte de la izquierda, que es realmente una reiteración del marxismo que se remonta a aquel hombre que dio nombre a la teoría, no carece de consecuencias. Como sostuvo Anselme Bellegarrigue (2005, p. 59), "quien propone la afirmación de la autoridad política, dice dependencia individual; quien dice dependencia individual, dice supremacía de clase; quien dice supremacía de clase, dice desigualdad". ¿Cómo es esto una solución en lugar de la perpetuación de los problemas que enfrentamos en el momento actual donde la democracia se ha reducido a un código del autoritarismo respaldado por las ilusiones de participación y consentimiento? (Giroux, 2004). Esto solo puede considerarse una receta para ciudades evidentemente "rebeldes" en el sentido más aburrido. Rebelarse es levantarse y oponerse a la autoridad, no posicionarse en colaboración con y promover razones para su perpetuación. ¿Desde cuándo se definen las políticas rebeldes en tanto que cumplen con las decisiones que se dictan desde arriba? Springer *et al.* (2012b, p. 1593) han intentado aprovechar la veta de la rebelión al reanimar las geografías anarquistas, argumentando que "gran parte de la izquierda socialista parece carecer de ideas más allá de un ca-

[25] Martin Parker (2009) ofrece una historia fascinante de la legitimación de la jerarquía, que se remonta a los escritos de Pseudo Dionisio, hace unos mil quinientos años, en donde este se encargaba de ordenar a los ángeles. El autor argumenta que, aunque la jerarquía es fundamental para la mayoría de las teorías de la organización, el origen ontológico de la jerarquía, específicamente su conexión con los ángeles, abre significativamente un espacio para el cuestionamiento, donde "la obediencia angelical debe ser tratada con sospecha, y otros tipos de ángeles, particularmente los caídos, podrían alejarnos de la tiranía de la jerarquía" (p. 1281).

pitalismo regulado por el estado", y, de hecho, la reconstitución de la jerarquía representa un paso hacia atrás, y no "un nuevo estallido de color" que sugiere las posibilidades del mañana.

En la perspectiva de Harvey (2012b), es precisamente la escala misma la que necesita de la jerarquía. Aunque la jerarquía no es equivalente a la escala, hay un rango crítico de coalescencia entre los dos conceptos que no podemos permitirnos ignorar. En consecuencia, Harvey no es del todo incorrecto en su afirmación; aun así, el entendimiento ontológico de tal congruencia está desbalanceado, pues él defiende una política basada en la autoridad en lugar de apreciar esta fusión como la base de una nueva política de posibilidades. Una diferencia clave que intento transmitir en este capítulo es que mientras que la escala está anclada en la abstracción, la jerarquía, y su rechazo, se originan en lo cotidiano. Esto se vincula a la interpretación de David Graeber (2007, p. 13), quien percibe la jerarquía en sus formas más elementales: "la forma en que las personas desvían la vista o llaman la atención, el tipo de temas que evitan en una conversación formal, lo que significa tratar a otras personas como algo abstracto, sagrado, trascendente, apartado de las interminables tramas y el ordinario desorden material de la existencia cotidiana". En otras palabras, la jerarquía se concretiza a través de su omisión en la materialidad interconectada de nuestra existencia y nuestra complicidad en tales procesos. Pero incluida en esta perspectiva, también podemos encontrar la semilla de la escala, que crece de manera arbórea desde lo cotidiano a la abstracción.[26] La escala discierne cosas. Su ontología vertical pretende la trascendencia al situarse por encima de la materialidad, lo que significa que la escala es literalmente una *dis*-tracción. Con esta trayectoria, la escala ha adquirido una cualidad sagrada dentro de la geografía humana debido a la óptica aparentemente omnisciente que ofrece a quienes la emplean. Aunque reconozco que la categorización y la clasificación son características del lenguaje como sistema de representación (Foucault, 2002), no hay razón para suponer que un "orden" jerárquico "de las cosas" deba definir nuestras formas de organización social. Es por esto por lo que una geografía humana sin jerarquía es de importancia crítica. Únicamente al interrogar los límites de ciertos conceptos, como el neoliberalismo (Harvey, 2005), como la escala (Marston, Jones y Woodward, 2005), como la jerarquía, podemos comenzar a pensar en términos de alternativas rizomáticas a la vida más allá de una autoridad centralizada supuestamente inevitable.

[26] La palabra abstracción [*abstract*] se deriva del verbo latino *abstrahere*, que significa "apartarse, alejarse".

El coqueteo con la autoridad siempre ha sido un problema central del marxismo, de ahí su imperecedera predilección por los órdenes autoritarios. Bajo el marxismo, los oprimidos se levantan y toman el poder del estado, desde donde unos pocos cuidadores elegidos, la vanguardia, prometen su destrucción después de un período de transición. Pero la supuesta desaparición del estado nunca llega, y la dictadura proletaria comienza lentamente a anquilosarse en el poder, volviéndose tan retorcida, aplastante y brutal como cualquier otro Leviatán. La prueba está en la historia, o más bien en los gulags de Stalin y en Tuol Sleng de Pol Pot, por así decirlo. Hay, sin embargo, otras posibilidades dentro de la matriz política económica, y frente a una mayor autonomía, no necesitamos retroceder con horror y permitir que ideas gastadas asfixien nuestra imaginación frente a las "diversas economías" de esos otros mundos posibles (Gibson-Graham, 1996; 2008; Pickerill y Chatterton, 2006).

Dos ámbitos del pensamiento político son ignorados por los geógrafos humanos contemporáneos. Se puede tener una mayor centralización asociada al capitalismo, una posición conocida también como fascismo y que, por suerte, ha recibido poco interés en la disciplina fuera de las interrogaciones críticas a las geografías nazis (Barnes y Minca, 2013; Flint, 2001), o podemos explorar aquellas coordenadas más emancipadoras, donde la descentralización se combina con una sensibilidad anticapitalista, que es el dominio rizomático del anarquismo (Clough y Blumberg, 2012; Springer *et al.*, 2012b) (Figura 1, página siguiente). Es, por supuesto en esto último en lo que me centro, ya que es en el cuadrante superior donde una geografía humana sin jerarquía puede encontrar la mayor *tracción*.

El futuro es ahora

La descentralización ha estado en el corazón de las perspectivas geográficas radicales durante mucho tiempo, lo que hace que sea aún más peculiar que David Harvey aún no se haya enfrentado a las posibilidades que esta abre, manteniéndose comprometido con una geografía de centralización basada en el estado (véase también Smith, 2010). Esto tal vez no sea sorprendente, dado que "Harvey es un representante distinguido del [marxismo clásico], su trabajo está marcado por 'un nivel de fidelidad al espíritu original y la escritura de Marx que lo vuelve bastante notable… [su obra] no es una epifanía que reescribe la palabra según Saul en el camino hacia una Nueva Iglesia, sino una representación y extensión sensatas del proyecto inacabado de Marx'" (Castree, 2006: 50, citando a Walker, 2004, p. 434). En contraste, algunos geógrafos marxistas, particularmente aque-

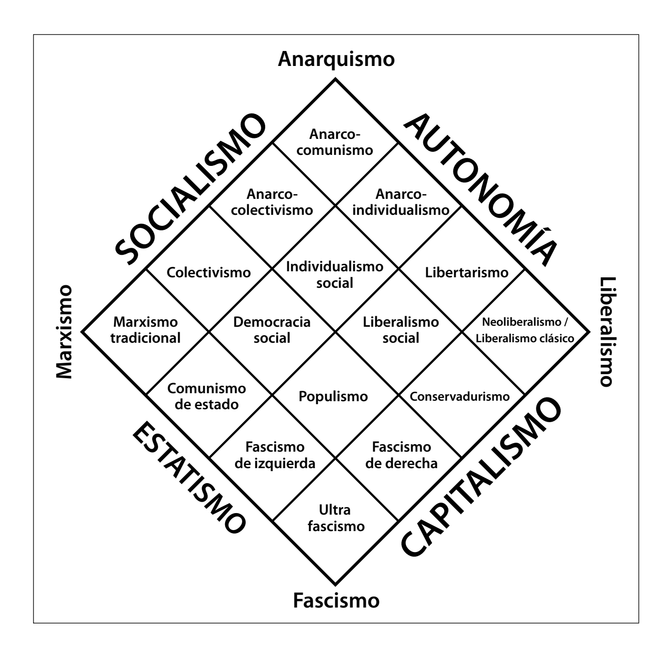


Figura 1. La matriz política económica. Adaptado de El mapa político-económico anarquista. Recuperado de http://www.anarchy.no/a_e_p_m.html

llos que escriben desde una perspectiva autonomista, han reflexionado más allá del estado como locus de la política, las obras de Hardt y Negri (2004), John Holloway (2002) y Silvia Federici (2004) han sido particularmente influyentes en la articulación de agencias, levantamientos, arreglos y resistencias (Chatterton, 2005; Cumbers, Helms y Swanson, 2010; Marks, 2012; Russell, Pusey y Chatterton, 2011). Las geógrafas feministas también han hecho aportaciones significativas enunciando un nuevo locus en la política, el trabajo de Cindi Katz (2001) sobre las contratopografías y el proyecto de Sara Koopman (2011) sobre la altergeopolítica destacan como reevaluaciones progresivas que cuestionan qué tipo de política podría ser posible más allá del estado. Anteriormente, Richard Peet (1975; 1978) fue intrépido en su exploración de las ideas del geógrafo anarquista Peter Kropotkin, reconociendo la socioespacialidad de la descentralización como un imperativo de la geografía de la liberación humana. Fue el tiempo que pasó Kropotkin en Siberia lo que le permitió pensar más allá de la coyuntura industrial de Europa que Marx universalizó como la condición esencial de la experiencia humana. Como resultado de la perspicacia de Kropotkin, los anarquistas desarrollaron una perspectiva geográfica muy diferente a la de los marxistas, visualizando un lugar para la autosuficiencia que desafiaba la aparente necesidad de un gobierno centralizado. El énfasis fue puesto en la producción local y la

organización descentralizada de la vida rural, no en la supuesta centralidad del trabajador industrial (Galois, 1976).

"Así es, los anarquistas no somos marxistas", proclamó Colin Ward (1990b, p. 131). "Pertenecemos a una tradición diferente de la que vio en la máquina de vapor y la consiguiente concentración de la producción industrial como el último factor en la historia de la humanidad… Es nuestra tradición la que corresponde más de cerca a la experiencia real, tanto la de nuestros abuelos como la de nuestros nietos". Lo que Ward sugiere aquí es que existe una miopía espaciotemporal singular en el pensamiento marxista que trata la industrialización como una experiencia mundial y siempre presente en lugar de reconocerla como diferentes momentos dispersos en la historia de la humanidad que surgieron dentro de una serie de contextos geográficos específicos. El industrialismo puede verse cada vez más como una anomalía precisamente porque estuvo precedido por miles de años de organización no industrializada, y aunque en la actualidad se pueda estar intensificando en algunos lugares, particularmente en el Sur Global (Kohli, 2004), también se está deshaciendo actualmente en aquellos zonas industriales "tradicionales", como el *Rust Belt* en los Estados Unidos, donde la mecanización, la automatización, la deslocalización [*offshoring*] y el auge del sector de servicios se han vuelto cada vez más comunes (Wilson y Wouters, 2003). La idea de descentralización no implica necesariamente un retorno a la vida rural, en la que Kropotkin enfocó su visión, pero tampoco es necesario ello para que esta idea de emancipación sea considerada significativa. Murray Bookchin (Bookchin, 1990b; 1992; véase también Biehl y Bookchin, 1997) propuso una red confederada de asambleas municipales, en la que pueblos, ciudades y vecindarios se unirían voluntariamente a través de redes y el poder fluiría a través de la práctica de la democracia directa y asambleas públicas. Harvey (2012b, p. 85) admite que el municipalismo libertario que propuso Bookchin sería "muy valioso elaborarlo como parte de una agenda anticapitalista radical", pero en lugar de hacerlo, vuelve a su argumento de centralización.

Una de las preguntas cruciales que surgen de esta retórica centralizadora es cuestionar: "¿quién va a planificar?", como lo hizo Ward (2001). Harvey (2012b, p. 83) aborda este tema al sugerir que "las relaciones entre comunidades funcionando de manera independientes y autónomas deben establecerse y regularse de alguna manera… Pero se nos deja en la opacidad en cuanto a cómo se pueden constituir tales reglas, por quién y cómo podrían estar abiertas al control democrático". Todo esto está muy bien, y no cuestiono que estos sean temas que deberían formar parte del ámbito de la discusión dentro de un espacio público agonista. Sin embargo, el problema con la centralización, que es la alternativa

preferida para la mayoría de los marxistas, es que tal organización de los paisajes humanos en realidad promueve la privación de la mayoría al otorgar injustamente alguna forma de prerrogativa a una minoría privilegiada que se encarga de planificar por los otros (Breitbart, 1975). Si la planificación es la sublimación de la política, como sostiene Saul Newman (2010), en este caso, entonces, se vuelve absolutamente central a las cuestiones que comprenden la naturaleza de nuestra organización colectiva. Aunque Harvey hace preguntas valiosas sobre la estructura de las sensibilidades autónomas, horizontales y anarquistas, declara de manera sorprendente que "las reglas no solo deben establecerse e imponerse. Deben también ser ejecutadas y vigiladas activamente" (p. 83), una sugerencia que se desliza quizás un grado no considerado de autoritarismo. Por tanto, lo que Harvey nos pide que hagamos realmente es lo que el marxismo nos ha estado pidiendo todo este tiempo:

> Se nos pide que establezcamos partidos políticos, organizaciones centralizadas, jerarquías y élites "revolucionarias", y un nuevo estado en un momento en el que las instituciones políticas como tales están decayendo y cuando la centralización, el elitismo y el estado se cuestionan a una escala como nunca ocurrió antes en la historia de la sociedad jerárquica. En pocas palabras, se nos pide que regresemos al pasado, que nos hagamos menos en lugar de crecer, que forcemos la vibrante realidad de nuestros tiempos, con sus esperanzas y promesas, dentro de las insensibles preconcepciones de lo que sobrevive de esta era (Bookchin, 2004, pp. 201-202).

Si bien Harvey se detiene antes de clamar por el establecimiento de una dictadura proletaria en cualquier coyuntura posrevolucionaria, su lógica centralizadora evoca el espíritu de los cuadros, las vanguardias y los líderes. Tal enfoque es diametralmente opuesto al *Zeitgeist* contemporáneo, que se caracteriza por una serie difusa y no jerárquica de "espacios de convergencia" (Routledge, 2003b) y "redes de justicia global" (Cumbers, Routledge y Nativel, 2008) que se organizaron en el terreno a través de redes de afinidad y mantenidos a través de una configuración rizomática de la acción directa procesual (Day, 2005). Harvey intenta rescatar su proyecto de centralización, o al menos revestirlo con una apariencia más complaciente y progresiva, indicando: "No estoy diciendo que la horizontalidad sea mala; de hecho, creo que es un excelente objetivo, pero debemos reconocer sus límites como un principio de organización hegemónica y estar preparados para ir más allá de él cuando sea necesario". Sin ser consciente de ello, y sin ofrecer respuestas adecuadas, Harvey gira su propio eje de preguntas sobre

sí mismo. ¿Cómo algo que es "impuesto" y "vigilado" se puede (mal)interpretar como democrático, especialmente en un sentido radical? ¿Quién decide cuándo es necesario ir más allá de la autonomía e imponer autoridad? ¿Cómo esta imposición de reglas es asignada? ¿Qué tipo de aplicación es aconsejable, y qué pasa con la cuestión de la violencia? ¿Esta ahí para ser monopolizada? Si es así, ¿cuáles son las implicaciones? No se ofrecen respuestas a estas preguntas, y en cambio, Harvey (2006, p. 411) recurre a lo que una vez aparentemente admitió es su propio marxismo "vulgar". Además, debemos cuestionar la noción de horizontalidad como un objetivo para el futuro, ya que revela la política de espera que está tan profunda y cuestionablemente arraigada en el pensamiento marxista. Esta sugerencia es poco más que una reinvención de la vieja idea de la "desaparición gradual del estado" con la que los marxistas nos han alimentado durante mucho tiempo, sin un fragmento de evidencia empírica. Peor aún, esta noción evita las oportunidades insurreccionales del presente al demorar el imperativo revolucionario a un momento futuro que siempre se encuentra a la deriva hacia el infinito. "Si recordamos esos tiempos y lugares, y hay demasiados, donde las personas se han comportado de manera magnífica, nos da energía para actuar", argumenta Howard Zinn (2007, p. 270). "Y si actuamos, por pequeña que sea la acción, no tenemos que esperar al gran futuro utópico. El futuro es una sucesión infinita del presente, y vivir ahora como creemos que los seres humanos deberían vivir, desafiando todo lo que es malo a nuestro alrededor, es en sí mismo una victoria maravillosa".

En lugar de intentar activamente construir relaciones autónomas a través de una revolución de lo cotidiano (Vaneigem, 2012) y la rematerialización del espacio a través de nuestra encarnación vivida de afinidades igualitarias y no jerárquicas, procesos que nos conciernen y se pueden sentir como inmediatamente emancipadores, el mañana del marxismo nunca llega. La razón de esto se debe al temor de que "la descentralización y la autonomía son los vehículos principales para producir una mayor desigualdad a través de la neoliberalización" (Harvey 2012b, p. 83), lo que asigna erróneamente una lógica capitalista a todas las ideas libertarias, generalizando con los mismos argumentos reduccionistas y deformantes que los anarcocapitalistas oximorónicos usan para apropiarse indebidamente del término *anarquismo* al separarlo de sus orígenes filosóficos en el pensamiento socialista y su principio central del anticapitalismo. Indudablemente, cierto peligro acompaña la descentralización, dado el predominio de las ideas neoliberales en nuestro momento actual y su capacidad para infectar una amplia variedad de movimientos e ideas políticas, pero tal asociación no es más necesaria de lo que es deseable por los anarquistas, que se oponen rotundamente al capita-

lismo. Cualquier riesgo potencial es mitigado aún más cuando recordamos que la praxis anarquista trata de adoptar políticas prefigurativas, lo que significa que el anarquismo vive a través de modos de organización y relaciones sociales que se esfuerzan por reflejar la sociedad futura que se busca. Ello es reconocer que planear sin práctica es similar a la teoría sin lo empírico, la historia sin voces y la geografía sin contexto. En otras palabras, la prefiguración genera activamente una nueva sociedad en el cascarón de la antigua (Ince, 2012). Como Rudolf Rocker (2005, p. III) declaró una vez: “Soy un anarquista no porque crea que el anarquismo es el objetivo final, sino porque no existe tal cosa como un objetivo final”. Así, la política prefigurativa no coloca el futuro en una repisa para convertirse en un mero tema de conversación; más bien, subvierte activamente la política de la espera al acoger las posibilidades inmediatas del *aquí* y el *ahora*.

Aplanando el mundo

De la misma manera en que un rechazo marxista de la organización horizontal se basa en una difusión temporal particular que pasa por alto el *proceso* en sí mismo como el sustento de la rebelión, el argumento de Harvey tiene implicaciones espaciales problemáticas. Más concretamente, Harvey (2012b, pp. 69–70) sostiene que:

> Se da pues, claramente, un “problema de escala” analíticamente difícil que exige (pero no recibe) una evaluación cuidadosa… Lo que parece una vía adecuada para resolverlos a una escala no lo es a otra. Y aún peor, soluciones patentemente buenas a una escala (digamos, “local”) no se suman (o se encadenan) necesariamente para constituir buenas soluciones a otra escala (la global, por ejemplo).

Aunque estoy de acuerdo en que las abstracciones de lo global no necesariamente fluyen a lo local, y viceversa (pero por razones muy diferentes a las de Harvey), tampoco hay razón para suponer que, si actuamos de manera ética y ecológicamente responsable dentro los sitios inmediatos en nuestra vida cotidiana, estas acciones no se *desplazarán* hacia afuera a través de las redes en las que todos estamos entrelazados (Ferrell, 2012). Una política prefigurativa es una política que abarca la noción gandhiana de “ser el cambio que quieres ver en el mundo”,[27] donde el mensaje subyacente es que nuestras acciones, aunque parez-

[27] Mahatma Gandhi adoptó esta idea de León Tolstoi (1900), con quien mantuvo una amistad por correspondencia, quien, por su parte, la desarrolló a partir de su interés en el anar-

can insignificantes, suscitan geografías resonantes que viajan mucho más allá de la inmediatez del lugar. El lenguaje que Harvey utiliza aquí es intensamente problemático y ha sido rebatido en la literatura geográfica reciente, representado por el debate sobre la escala iniciado por Marston, Jones y Woodward (2005; véase también Jones, Woodward y Marston, 2007), quienes buscaron formular una ontología plana o de sitio eliminando la escala del vocabulario geográfico.[28] Como distracción teórica, la escala representa un engaño, un alejamiento de las particularidades arraigadas en lo cotidiano. Cuando "saltamos escalas", somos partícipes de tal *dis*-tracción precisamente porque perdemos nuestro punto de apoyo y renunciamos a la comprensión de lo que nos rodea para elevarnos hacia el cielo de lo abstracto y solo para descender nuevamente a la materialidad inmediata de la vida cotidiana cuando y donde es conveniente para nuestro argumento. La propuesta de Marston, Jones y Woodward (2005, p. 422) por una geografía humana sin escala tiene muchas resonancias del anarquismo, entre las cuales destaca su capacidad para abarcar la noción rizomática de una política procesual que se concibe a través de su práctica real: "las ontologías planas consisten en sistemas autoorganizados, o 'onto-génesis'… donde las propiedades dinámicas de la materia producen una multiplicidad de relaciones complejas y singularidades". Esto refleja una política anarquista de la acción directa, en la medida en que las energías emergen, en vez de ponerse al servicio de una teoría del estadio final, basada en resultados predeterminados. El dominio filosófico compartido por el marxismo y el neoliberalismo es, en cambio, acogido debido al deseo por la apertura, la agitación y el proceso en sí mismo, por medio del cual pueden surgir otros futuros (Ferrell, 2001). Metáforas como el "salto de escala" molestan a Marston, Jones y Woodward (2005), precisamente porque implican una perspectiva en la que la política debería operar a través de jerarquías verticales en lugar de alrededor de múltiples sitios de actividad horizontal y resistencia autónoma. Tal orientación frena el potencial existente en una ontología plana de la inmediatez en la que las estructuras sociales, las relaciones de poder y las jerarquías se vuelven reconocibles, accesibles y, finalmente, transformables. Toda política de la espera es descartada a medida que la rebelión se implementa en relación

---

quismo y su simpatía por los anarquistas.

[28] Usando la tesis de Deleuze (2005) sobre lo unívoco del ser como un proceso siempre diferenciador de plegamiento, desplegamiento y replegamiento, Manuel DeLanda (2002) había propuesto previamente una ontología plana, en la que la jerarquía era rechazada, ya que ninguna entidad puede ser considerada ontológicamente más importante que cualquier otra cosa.

con la propia subjetividad a través de una política prefigurativa (en oposición a la predeterminada), que a su vez se convierte en el locus de la "resubjetivación", como un medio para perturbar el discurso neoliberal (Gibson-Graham, 1996). Woodward, Jones y Marston (2012) sostienen que en realidad la subjetividad está soportada no obstante por las conexiones e interacciones imprevistas que emergen de una ontología del sitio, permitiendo que los espacios autónomos se abran tanto en lo organizativo como en lo político, mientras la inmanencia material, el *aquí* y el *ahora* de la prefiguración, hace del sitio el legislador de su propia asamblea y la subjetividad ya no condiciona los esquemas políticos. Esta perspectiva notablemente no niega la subjetividad, sino que busca "explicar el soporte material y situado de sus alcances para que comprendamos mejor la complejidad del despliegue de lo político" (2012, p. 217).

La consecuencia de este cambio ontológico es que no hay necesidad de esperar a que surja una conciencia de clase fuera de asignar un significado a una causa "mayor", pues uno se puede desvincular inmediatamente de los circuitos del capitalismo y reorientar los paisajes económicos en los que se habita, lo que abre oportunidades de organización alternativas que es precisamente de lo que se trata la acción directa. Es por esto que Marston, Jones y Woodward (2005) enfatizan el potencial políticamente transformador de las prácticas reproductivas sociales que surgen al rechazar el axioma de la escala. Dicha reproducción en realidad está, como observan Richard J. White y Collin C. Williams (2012), ya generalizada, pues prácticas no enajenantes, como la ayuda mutua, la inclusión y la reciprocidad, han sido fomentadas durante mucho tiempo y están integradas de manera activa al presente, y traen consigo evidencias empíricas. Que reconozca que la organización y representación descentralizadas pueden organizarse a través de modos autónomos que desafían la jerarquía y la autoridad. Una ontología plana no significa la interrupción de flujos de afinidad y que no se establezcan redes de cooperación. Aquí, la geografía funciona todavía por medio del espacio como la simultaneidad de historias hasta el presente, y a través del lugar como colecciones de estas historias (Massey, 2005). De este modo, Andrew Jonas (2006, p. 405) arremete afirmando que la ontología plana produce "un mundo sin diferencia espacial o conexión… en pocas palabras, un mundo sin geografía humana" que suena hueco. Lo que es nuevo y diferente aquí es el rechazo a la condición jerárquica insertada en las nociones de territorio que los geógrafos humanos continúan asumiendo, una presunción espacial que perpetúa el dominio del capitalismo y la autoridad en la sociedad. En contraste, Anthony Ince (2012) vincula una espacialidad alternativa a la prefiguración, donde el territorio puede ser visto como un producto procesual y disputado de las relaciones sociales. Una ontolo-

gía plana, entonces, simplemente significa que no tenemos que esperar alguna aparente fuente de "significancia de orden superior" y "fuerzas más amplias" para dar legitimidad a la idea de que podemos resistir la alienación, la dominación, y el aburrimiento que el neoliberalismo intenta imponer en nuestra vida cotidiana. Es precisamente en la revolución de lo cotidiano lo que nos empodera para trascender la subjetivación capitalista a través de las prácticas sociales y la territorialización en la que elegimos participar e involucrarnos (Vaneigem, 2012).

Jonas (2006, p. 403) afirma que "equiparar las jerarquías en las escalas con una perspectiva vertical (y por ello centrada en el estado o el capital) de la acción política y el cambio es engañoso". Pero esto es precisamente lo que Harvey propone cuando confía en la escala como un dispositivo que otorga credibilidad a su proyecto de centralización. Sin embargo, para otros geógrafos marxistas, como Erik Swyngedouw (1997), la escala no es una estructura geográfica fija en la que las identidades son representadas como estáticas, sino una idea dinámica que se constituye a través de acciones estratégicas y de lucha. Castree, Featherstone y Herod (2008) han argumentado que la escala es una forma de negociar la diferencia espacial a través de la cual los diferentes sitios pueden agruparse o ser representados de manera separada para diferentes propósitos de organización estratégica. De manera similar, en vez de enfocarse en la escala como el principal objeto de la disputa política, Danny MacKinnon (2011) enfatiza una "política escalar" que pone la atención en el despliegue estratégico de la escala por parte de varios actores, movimientos y organizaciones para lograr propósitos específicos. Aprecio estas lecturas más detalladas de la escala, y para ser claro, en relación con estas perspectivas, y en oposición a Harvey, mi opinión es que, a pesar de las tendencias superpuestas, la escala no es sinónimo de jerarquía. No obstante, permanece en los geógrafos la responsabilidad de demostrar con convicción y claridad cómo las ontologías escalares pueden deshacerse productivamente de sus jerarquías implícitas y explícitas.[29] Así, si bien Jonas (2006, pp. 403-404) puede estar en lo cierto en que, "el empoderamiento es más que una simple cuestión de saltar "hacia arriba" (o "hacia abajo") en escalas… en cambio diferentes configuraciones sitio-escala y estructuras territoriales crean oportunidades para la variedad de diferentes acciones estratégicas en los sitio-escala", creo que deja de

[29] Adam Moore (2008) ha iniciado, al menos parcialmente, un proyecto similar, enfatizando la distinción entre la escala como categoría de análisis y la escala como categoría de la praxis. De manera similar, Robert Kaiser y Elena Nikiforova (2008) han comenzado a explorar la genealogía política de las ontologías de escala, utilizando la performatividad para revelar los dispositivos discursivos y las prácticas de citación que producen socialmente la escala.

lado el punto principal de Marston, Jones y Woodward (2005), que es que el discurso de la escala que se ha utilizado evoca una presuposición particular que restringe la apertura de una política horizontal y rizomática al predeterminar lo político como un registro arborescente. Si bien se puede decir que la propuesta de Bookchin (1990b; 1992) de una confederación de municipios libertarios invoca cierto sentido de escala, lo hace sin el soporte arquimédico de una ontología jerárquica, y, de hecho, Bookchin rechazaría la idea de que la "comuna de comunas" sería algo que remotamente se asemeje a la verticalidad. Del mismo modo, y al demostrar productivamente las alianzas potenciales entre marxistas y anarquistas autónomos que Mark Purcell (2012) demanda, Cumbers, Routledge y Nativel (2008) y Routledge, Cumbers y Nativel (2007) revelan cómo las redes de justicia global ofrecen alternativas al neoliberalismo al navegar en formas no jerárquicas la escala a través de una política relacional que se basa en una amplia gama de actores que operan a lo largo de líneas horizontales. David Featherstone (2008) promueve de manera similar una política relacional al situar las resistencias como espacios subalternos dinámicos que son, en todo momento, producto de diferentes trayectorias, donde el continuo intercambio construye y extiende redes alter-globales. Entonces, aunque dudaría en descartar la escala por completo debido a las posibilidades alternativas que aún permanecen ocultas dentro de su teorización, en última instancia, Marston, Jones y Woodward (2005) han acertado: existe la necesidad de allanar el registro espacial, la destrucción de las jerarquías ya asumidas y el derrumbamiento del andamiaje imaginario para que sea posible otra política más autónoma.

En contraste a la *dis*-tracción de la escala, el llamado por el "aplanamiento" está vinculado precisamente a la materialidad del sitio: ofrece un medio para introducir las ruedas en la tierra y en las rocas de la inmanencia, pues, en consecuencia, de lo que se trata es de la tracción. Ello se relaciona con la interpretación etnográfica de la universalidad de Anna Tsing (2005, p. 1) quien la define como algo que solo es válida fuera de lo abstracto y a través de la *fricción* que está "cargada y representada en la materialidad compleja de los encuentros concretos". Donde hay fricción existe un potencial latente para provocar un incendio, por lo que el aplanamiento del mundo puede permitirnos arrasar con el orden actual abriendo espacio a políticas autónomas (Pickerill y Chatterton, 2006), exigiendo lo imposible (Marshall, 1992), e inventando y organizando comunidades anarquistas por medio de la destrucción de su antagónico (Ferrell, 2001). "La pasión por la destrucción es una pasión creativa", comentó una vez Mikhail Bakunin, afirmación que no es una invocación a la destrucción creativa del capitalismo sino a la creación destructiva del anarquismo. En otras palabras, esto no es un

aplanamiento, como el que propone Friedman (2005) en su obra *The World Is Flat,* donde sirve como una metáfora para considerar a los competidores como si tuvieran las mismas oportunidades e igualdad de condiciones en términos comerciales. En cambio, aquello significa aplanar la imaginación política con miras a acuerdos más horizontales, donde ya no permanecemos dependientes de las estructuras jerárquicas ni apoyamos la idea de un gobierno soberano. "¿Por qué las personas aceptan ser gobernadas?" se preguntó Ward (2001, p. 19) retóricamente, a lo que respondió: "No es solo temor; ¿qué tienen que temer millones de personas a un pequeño grupo de políticos profesionales y sus grupos de opresión? Es porque se suscriben a los mismos valores que sus gobernadores. Los gobernantes y los gobernados por igual creen en el principio de autoridad, de jerarquía, de poder". Y así, acoger este sentido ontológico plano, al igual que el compromiso de andar a través de sus posibilidades, reduce la *dis*-tracción y la reemplaza con claridad y enfoque:

> Así como un solo paso no hará un camino en la Tierra, un solo pensamiento no hará una senda en la mente. Para hacer un camino profundo, caminemos una y otra vez. Para hacer un camino mental profundo, debemos pensar una y otra vez en el tipo de pensamientos que deseamos dominen nuestras vidas (Thoreau, 2006, p. 27).

La repetición de nuestro andar, el camino profundo, el impulso de hacer *aquí* y *ahora* lo que niega una ontología escalar y lo que el marxismo nos hace esperar, allana las estructuras jerárquicas y deshace los modos de gobierno y obediencia que el neoliberalismo ampara, a través de la acción autorreflexiva, situada y autónoma. Cambiar el mundo, como Karl Marx (1994) nos forzó a hacer, significa primero cambiar las cadenas de citación que indican su representación (Heidegger, 1971).

Aquí hay dragones[30]

La escala es lo que Jacques Lacan (2001) llamaría un "amo significante", a través del cual el sujeto mantiene la habilidad de ser idéntico a su propio significante. Un significante amo carece de valor, pero proporciona un *point de capiton* o

[30] N. del T. Refiere a *Hic sunt dracones,* expresión que denota lugares o territorios inexplorados o peligrosos.

punto de anclaje, alrededor del cual otros significantes pueden estabilizarse. El *point de capiton* es, por tanto, el punto en la cadena significante, en el caso de la escala, el punto arquimediano, en el que "el significante detiene el movimiento de otra manera infinito [*glissement*] de la significación" (p. 231) y genera la ilusión esencial(ista) de un significado fijo. Solo hay una salida. Para concebir una geografía humana sin jerarquía, debemos rechazar el punto arquimediano saliéndonos del mapa cartesiano y adentrándonos en el mundo:

> el mapa es una abstracción que no puede cubrir la Tierra con una precisión de 1: 1. Dentro de las complejidades fractales de la geografía concreta, el mapa solo puede ver cuadrículas dimensionales. Inmensidades envueltas y ocultas escapan a la regla para medir. El mapa no es exacto; el mapa *no puede* ser exacto (Bey, 1991b, p. 101).

El mapa es escala, y escala el mapa,[31] respaldado en la exclusión del inconsciente, el conocimiento que *no se conoce* (¡aquí hay dragones!), y el fracaso al no ver la vastedad que está envuelta en el espacio a través de aspectos como "transcripciones ocultas" (Scott, 1990), que nos empoderan en lo cotidiano a través de su enunciación silenciosa de contradiscursos alternativos que desafían, interrumpen y aplanan el supuesto "dominio" de aquellos que gobiernan, es decir, aquellos que controlan el mapa (Anderson, 1991; Winichakul, 1994).[32] Newman (2011, p. 349) reconoce el potencial de la política radical en el contexto de los espacios liberados del discurso del amo y la particular relación entre autoridad y conocimiento que esta erige al tratar de excluir el conocimiento del inconsciente:

> La posición de autoridad del Amo sobre el conocimiento también ejemplifica una posición de autoridad política: los discursos políticos se basan, por ejemplo, en la idea de poder captar la totalidad de la sociedad, algo que, desde el punto de vista lacaniano, es imposible. Así, contenido en este discurso está el intento

[31] Cualquiera que se jacte de ser un buen cartógrafo dirá que un mapa sin escala es simplemente un diagrama.

[32] Para ser claros, no estoy abogando por una geografía sin mapas. La cartografía radical (Bhagat y Mogel, 2008; Rankin, 2003) presenta una intervención de importancia crítica que desafía las representaciones dominantes y alienta lecturas alternativas, pero al mismo tiempo, no transforma la jerarquía ontológica, de fondo, que permanece insertada en el mapa como una representación simbólica del espacio. Por tanto, cuando usamos mapas, incluso con un propósito crítico, necesitamos mantener un sentido de reflexividad y escepticismo debido a sus distorsiones innatas (Monmonier, 1996). Las mismas reservas conciernen a la escala.

de usar el conocimiento para ejercer dominio, sobre todo el campo social; es un discurso de *gobierno*.

La *tierra incógnita* que la escala, la jerarquía y el gobierno producen inevitablemente se convierte en un arma poderosa en manos de los oprimidos, es por ello que la táctica anarquista de la acción directa, en contraste con la desobediencia civil, a menudo se realiza fuera de la mirada de la autoridad (Graeber, 2009b). La acción directa no es fundamentalmente un enérgico gesto de desafío, es, en cambio, la prefiguración activa de mundos alternativos, que se desarrolla a través del continuo proceso de devenir y una política de posibilidades infinitamente demandantes (Critchley, 2007). Como una práctica descentralizada, la acción directa no apela a la autoridad con la esperanza de que pueda ser razonada o temporalmente sometida por la vanguardia proletaria, pues el anarquismo reconoce demasiado bien su corrupción y arrogancia, y no tiene nada más que decir. En contraste, la geografía de la acción directa es la liberación espontánea de un área particular (ya sea de la Tierra, del tiempo, de la imaginación) que produce una zona autónoma temporal (TAZ, por las siglas en inglés de Temporary Autonomous Zone), que emerge fuera de la mirada de la autoridad, solamente para disolverse y reformarse en otro lugar antes de que el capitalismo y la soberanía puedan aplastarlo o cooptarlo (Bey, 1991b).[33] Una TAZ es impulsada por la confluencia de la acción, el ser y la rebelión, y su mayor fortaleza es su invisibilidad. En ella no hay separación entre teoría y práctica, y la elección de las formas de organización no está subordinada a eventos futuros, como en la perspectiva marxista; se negocia continuamente como un rizoma desplegándose a través de la misma trayectoria del *proceso*.

Tal sentido rizomático del espacio debe ser desconcertante ante la visión totalizadora del marxismo tradicional, del capitalismo y la insistencia arborecente en estructuras verticales. El predominio del marxismo dentro de la disciplina explica de alguna manera por qué la noción de Hakim Bey sobre la TAZ ha recibido tan poca atención entre los geógrafos. "¿Cómo puede la descentralización radical… funcionar sin constituir alguna autoridad jerárquica de orden superior?" Harvey (2012b, p. 84) pregunta, como es típico de él: "Es simplemente ingenuo creer que el policentrismo o cualquier forma de descentralización puede funcionar sin fuertes limitaciones jerárquicas y una ejecución activa. Gran parte de la izquierda radical, particularmente de convicción anarquista y autonomista,

[33] Es en el deseo por tales espacios que los geógrafos anarquistas y autonomistas pueden encontrar un punto de afinidad (Clough y Blumberg, 2012).

no tiene una respuesta a este problema". La idea de que las alternativas podrían ser inmanentes a las relaciones sociales, si es que en realidad nos armáramos de valor para dejarlas florecer, nunca ha sido una solución adecuada para los marxistas. Debe haber un plan, un mapa, un plan *maestro*: "El problema crucial aquí es descubrir cómo podría funcionar realmente un sistema de gobierno policéntrico (o algo análogo, como la confederación de municipios libertarios de Bookchin), y asegurarse de que no enmascara algo totalmente diferente" (p. 81). Además de revelar lo que parece ser una profunda ansiedad de que algo peligroso se oculta dentro de la política anarquista y autónoma, lo que Harvey no logra comprender es la posibilidad del *proceso*, que es aún más desconcertante dado que es el *sine qua non* del espacio-tiempo. Su urgencia por planear lo retiene en las "etapas de la historia" considerando que es el distintivo del marxismo tradicional en lugar de abrazar la fluidez temporal que permanece latente en el espacio. Una confederación de municipios libertarios funcionará precisamente como una prefiguración, la que debe ser "ideada" en su proceso de vida y devenir por parte de sus participantes, no a través del predeterminismo de la planificación (jerárquica). El verdadero peligro de la política autónoma, entonces, se encuentra en sus progresivos "usos del desorden" (Sennett, 1992) como una afrenta al ordenamiento de la jerarquía, que solo puede ser temido desde el sitio del privilegio, el punto de Arquímedes, el *point de capiton*, el de la autoridad.

El intento de Paul Routledge (2003b) por trascender el problema aparente de realizar políticas a través de diferentes escalas por medio de su concepto de espacio de convergencia es descartado de manera similar, pues Harvey afirma que "existe la vaga e ingenua esperanza de que los grupos sociales que han organizado sus relaciones con sus bienes comunes locales satisfactoriamente harán lo correcto o convergerán en algunas prácticas intergrupales satisfactorias a través de la negociación y la interacción…. La historia nos proporciona muy poca evidencia de que tales redistribuciones puedan funcionar más que ocasionalmente". Aunque quizás la voz acreditada de la *His*toria[34] niega activamente la redistribución no jerárquica y las relaciones intergrupales horizontales, la prehistoria de la humanidad demuestra ampliamente unos bienes comunes globales, que existieron y funcionaron durante milenios a través de la mutualidad, el agonismo y la noción de pertenencia a la tierra en lugar de pertenecer a la gente (Barclay, 1982; Kropotkin, 2008). Esto no es romantizar el pasado, sino reconocer que la organización humana no necesita ser concebida como un binario entre, por una parte,

[34] N. del T. Aquí el autor juega con el pronombre posesivo en ingles *his* (su) al inicio de la palabra *history* (historia).

una competencia descentralizada, de todos contra todos y supervivencia del más apto (capitalismo), y, por el otro, una supuesta asociación jerárquica benevolente del proletariado que requiere de la centralización para lograr una sociedad sin clases (marxismo). Existe también una historia más contemporánea, rizomática, que evoluciona como un proteico *medio sin fines* (Agamben, 2000), una llena de posibilidades y no determinada de manera inexorable o fatalista (Freire, 2000), una historia en la que "otros mundos" están siendo constantemente (re) hechos (Gibson-Graham, 2008) a través de la ayuda mutua, la reciprocidad y la cooperación, que a menudo se ignoran (la exclusión de la inconsciencia) como componentes cruciales de la producción, el consumo y el intercambio (White y Williams, 2012). Los patrones espaciales de organización autónoma que se despliegan continuamente están a nuestro derredor como *terra incognita*, en comunidades intencionales, tácticas del Bloque Negro, cooperativas de crédito y comercio, redes de intercambio de archivos de igual a igual, actividades de *DIY*, *okupaciones* de viviendas, cooperativas de cuidado infantil, wikis, asociaciones de inquilinos, redes de apoyo a migrantes, software de código abierto, y cada vez que invitas a amigos a cenar. Estas prácticas demuestran una ontología plana donde una organización descentralizada puede entenderse como fundamentada en las prácticas materiales del presente. ¡Hay que buscar a los dragones!

Nosotros somos el horizonte

El rol central de la geografía en la emergencia del anarquismo, y el anarquismo en la emergencia de la geografía, debería estar claro ahora. De hecho, como sostiene Tim Cresswell (2013, p. 52), "el anarquismo puede ser el único movimiento político importante que puede afirmar que tiene la geografía y las ideas de los geógrafos en su núcleo". Entonces, volviendo al epígrafe con el que abrí este capítulo, permítame preguntar nuevamente, ¿qué pasó con la ética en todo este tiempo? ¿Qué ha pasado con la geografía radical cuando parece deshacerse voluntariamente de su piel heterodoxa para abrazar la ortodoxia de la jerarquía a pesar de una rica historia de ideas anarquistas y el potencial de crear algo muy diferente? La ontología plana de Marston, Jones y Woodward (2005) es una audaz visualización que anhela pensar más allá de la *dis*-tracción y, sin embargo, cuando irrumpieron en la ciudadela de un pensamiento geográfico atrincherado, demoliendo el andamiaje vertical, otros geógrafos salieron en legión para rechazar su proyecto (Leitner y Miller, 2007; Jessop, Brenner y Jones, 2008; Collinge, 2006). Al marchar al ritmo de una política horizontal, donde todos los

participantes de la danza que llamamos "vida" se definen agonísticamente como participantes legítimos y bienvenidos a los bienes comunes globales, invocamos un tipo de geografía muy diferente, uno que es completamente radical en su orientación porque reconoce, como lo hizo Élisée Reclus (1894) hace muchos años, que la Tierra es un sistema integral. No es la geografía misma la que emplaza la jerarquía y la autoridad, como lo suponen algunos geógrafos marxistas que consideran la escala como inextricable a la geografía, sino la ilusión de la escala misma, un concepto que quita las capas conceptuales de una cebolla y asume que el estrato individual que con ello logra aislar puede representar de alguna manera la complejidad del conjunto. Este es un desplazamiento teórico que literalmente saca a la geografía de contexto y divide nuestra forma de pensar el espacio en instantáneas cartesianas rígidas. La jerarquía y la autoridad son invocadas precisamente por la ontología arquimediana y el supuesto dominio que asume el concepto de escala y la resultante inconsciencia que esto implica. Entonces, ¿es el caso de que la jerarquía es necesaria para que la política funcione, como lo es la opinión de algunos geógrafos marxistas, o es esto realmente una *disfunción* en el modo de pensar que sustenta la escala como un medio para conceptualizar y ordenar nuestro mundo? La política no requiere autoridad, no más de lo que en realidad requerimos el concepto de escala en la geografía humana. La escala es una abstracción de la observación, una cosificación ocular de la geografía que fomenta el pensamiento jerárquico, aunque sea involuntariamente o, más precisamente, de manera inconsciente. Como un precepto ontológico, la mirada imparcial de la escala invoca el "truco divino" de Donna Haraway (1991, p. 189) "y este ojo viola al mundo" a través de su *point de capiton* y la inconsciencia que persiste en relación con los conocimientos situados y espacios rizomáticos. Al saltar de escala y alejarnos de las particularidades enraizadas que están enlazadas con múltiples sitios de actividad y resistencia, problemáticamente "delimitamos la entrada a la política, y la apertura de la política, asignándola a un registro de resistencia acotado" (Marston, Jones y Woodward, 2005, p. 427).

Una geografía humana sin jerarquía no significa que debemos ignorar la jerarquía y pretender que no existe; más bien, es un argumento a favor de que nuestra premisa ontológica debe estar en sintonía con una política horizontal. Del mismo modo, no podemos ignorar la escala con la esperanza de que simplemente desaparezca (Moore, 2008). La epistemología performativa de la escala garantiza su perpetuación más allá de la ontología (Herod, 2011), por lo que incluso si deseamos a*ban*donarla como parte del léxico geográfico, la relación con la prohibición, que funciona en una exclusión inclusiva (Agamben 1998), asegura que esta seguirá persiguiendo la forma en que pensamos el

mundo. Lo que se necesita, entonces, es un proyecto que sea tanto reflexivo sobre las limitaciones de la escala y que utilice un lenguaje que subvierta y anule la jerarquía en cada oportunidad posible para que una ontología plana sea viable. Aplanar el registro espacial es, por tanto, comprometerse a ofrecer una nueva formación discursiva para que nuestros estudios se orienten hacia el fortalecimiento de una política rizomática en lugar de poner excusas sobre por qué supuestamente requerimos jerarquía. Es, por tanto, un compromiso tanto con el anarquismo como con la "libertad de la geografía", que analizo en el capítulo 1, con "su capacidad latente para romper sus propias circunscripciones disciplinarias". Una vez que comenzamos a aceptar la jerarquía como un valioso o inevitable componente de nuestro pensamiento y práctica política, a través de preceptos escalares particulares o de otro tipo, se accede a otras formas de jerarquía. ¿Debemos esperar ahora que la geografía radical comience a comprender diferentes encarnaciones de las jerarquías como medios aceptables para un fin? ¿Por qué las jerarquías como función de la escala son consideradas aceptables, pero se rechazan en función de la clase y la acumulación de capital? ¿Sobre qué base podemos decir que ciertas jerarquías son apropiadas, mientras otras no lo son? Podemos indicar que toda jerarquía es incorrecta y dejar que nos guíe una nueva ética rizomática, o podemos construir catedrales del conocimiento que proclamen un sentido de dominación, una invención que es siempre una simple fachada porque ignora las "inmensidades envueltas y ocultas". El "simple desorden físico", la "materialidad compleja de los encuentros concretos", que nunca se pueden capturar, definir o comprender completamente.

Concretamente, ¿cómo se puede cuestionar de forma creativa la idea de clase cuando aceptamos la jerarquía como parte de nuestra matriz política? ¿La clase está simplemente definida por una posición económica, o no abarca, de igual manera, la estratificación a lo largo de ejes sociales, políticos y culturales? ¿De qué estamos hablando exactamente cuando conceptualizamos la "clase" como una forma de jerarquía? En contraste con el proyecto marxista, el anarquismo reúne intuitivamente los elementos para una percepción más profunda:

> al observar más allá de la fábrica, e incluso del mercado, las relaciones jerárquicas que prevalecen en la familia, el sistema educativo, la comunidad y la relación de la humanidad con el mundo natural, por no hablar del estado, la burocracia y el partido. En consecuencia, las cuestiones de las perturbaciones ecológicas, el sexismo, la opresión étnica y la desintegración de comunidades son preocupaciones innatas del anarquismo, cuestiones que a menudo se ha planteado inclu-

> so antes de que adquirieran una urgencia social, no son problemas que deben añadirse a su corpus teórico y modificarse para encajar dentro de un punto de vista economicista, orientado hacia la clase (Bookchin, 1996, p. 28).

Todo esto nos lleva de nuevo a la bifurcación entre la descentralización y la centralización, la política autónoma y la política autoritaria, las geografías horizontales y las geografías jerárquicas. Con tal fin, el más reciente trabajo de Harvey (2012b) demuestra la división clásica entre marxistas y anarquistas. Si bien los marxistas quieren que un estado liderado por el proletariado surja de una coyuntura posrevolucionaria y prevean su eventual desaparición, los anarquistas reconocen esta idea como una quimera. La historia nos ha enseñado bien que lo primero no sucede, y lo que al final nos queda es la recapitulación de todas las jerarquías y la violencia que inicialmente se intentaron erradicar. ¿Por qué esto no sucede? Harvey es un buen ejemplo: porque los marxistas (con la excepción de los marxistas autonomistas) se han confinado en un modo de pensamiento que acepta implícitamente la jerarquía, aunque sugieran que la rechazan. La razón de esto es que el marxismo como método de la filosofía política tiene una visión muy estrecha, una perspectiva centrada en la clase, significativamente arraigada en ideas de explotación económica como para reconocer que las múltiples formas de dominación coinciden con y perpetúan la acumulación de capital. Aquí es donde las perspectivas recientes del feminismo superan incluso las variantes más progresistas del neo y posmarxismos, y es la razón por la cual, como reconoció Emma Goldman (1969), los proyectos del feminismo, con su interseccionalidad (Valentine, 2007), y el anarquismo, con su integralidad, son tan buenos compañeros.

¿Y qué sobre la ética? Harvey (2006, p. 411) ha declarado: "No rechazo ni la ética (la justicia social en particular) ni los derechos (el derecho a la ciudad, por ejemplo) como ámbitos de lucha, pero lo que rechazo es una geografía despolitizada que anula cualquier mención de clase y lucha de clases". El anarquismo, por definición, va más allá de la explotación de clase, cuya importancia nunca niega, hacia la comprensión de la relevancia histórica de la dominación jerárquica como fuente de toda autoridad (Bookchin, 1996). Mientras Harvey lamenta una geografía despolitizada, contribuye activamente a una versión que está politizada solo en el sentido más estrecho, constreñida por una visión limitada y enfocada en la escala que sugiere que la política solo puede existir de una manera particular: jerárquicamente. Sin embargo, la noción arborescente, que estima las formas jerárquicas de organización como necesarias o sinónimas de organización en sí misma, es tan defendible como la idea de que el estado y la sociedad son sinónimos, una idea evidentemente errónea, pero que ha hecho metástasis dentro

de la academia por ese cáncer del pensamiento estatista, absorto en el estado. Es de esperarse tal inconsciencia activa frente a los espacios cotidianos de las políticas descentralizadas y autónomas que se ocultan a plena vista, ya que la autoridad es también un significante amo, un *point de capiton* que sobrevive descartando "el conocimiento que *no se conoce*", y, por tanto, pretendiendo ceñir la imaginación político-económica a una lógica centralizadora jerárquica. Sin embargo, hay, como debería quedar claro ahora, un mundo más allá del neoliberalismo y el marxismo, una organización fuera del estado y una geografía sin jerarquías, y todos estos son posibles una vez que reconocemos que "solo los autónomos pueden *planificar* la autonomía, organizarse para ella, crearla" (Bey, 1991b, p. 100).

En este punto ponemos nuestra mirada en el horizonte, que nunca es un límite fijo, un punto final estático, o como Dean (2012a) sostiene, una división fundamental. El horizonte siempre se aleja de nosotros a medida que avanzamos hacia él, sugiriendo una dirección y un futuro, pero nunca una restricción a nuestro movimiento (Purcell, 2013). De esta manera, Dean está en lo correcto: el horizonte condiciona nuestra experiencia, pero al argumentar por un retorno al vanguardismo y la política partidista, se apoya en un soporte arquimediano que se rompe bajo el mismo peso de su incapacidad para apreciar el mensaje de que el horizonte se revela como una política de posibilidades. El horizonte no es una epistemología escalar o una estructuración vertical de la realidad; es la expresión y la experiencia de una relacionalidad fundamental. Como metáfora de la política, debemos prestar atención a la premisa ontológica del horizonte al integrar su belleza en nuestra ética, al hilar su libertad en nuestras geografías y, como medio de prefiguración, viviendo su inmanencia como una forma de ser. Para que la promesa de la emancipación espacial se cumpla como la realización de una geografía anarquista, debemos volvernos bellos, debemos convertirnos en el horizonte. La belleza implanta miedo en el corazón de la bestia, por lo que, si un acto valiente puede hacer temblar al coloso, entonces juntos, unidos, como un panorama de esperanza, podríamos poner de rodillas al gigante.

Referencias

Abbey, E. (1989). *A Voice Crying in the Wilderness (Vox Clamantis in Deserto): Notes from a Secret Journal*. Nueva York: St. Martin's Press.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Daniel Heller Roazen, trad.). Palo Alto: Stanford University Press.

Agamben, G. (2000). *Means without End: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agnew, J. (1994). The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory. *Review of International Political Economy, 1*(1), 53-80.

Agnew, J. (2009). *Globalization and Sovereignty*. Lanham, Md.: Roman and Littlefield.

Amin, A. (2007). Re-thinking the Urban Social. *City, 11*(1), 100-114.

Amsden, J. (1978). Industrial Collectivization under Workers' Control: Catalonia, 1936-1939. *Antipode, 10*, 99-114.

Amster, R. (2008). *Lost in Space: The Criminalization, Globalization, and Urban Ecology of Homelessness*. El Paso, Texas: LFB.

Amster, R. (2010). Anarchism and Nonviolence: Time for a 'Complementary of Tactics. Recuperado de http://wagingnonviolence.org/feature/anarchism-and-nonviolence-time-for-a-complementarity-of-tactics

Amster, R., DeLeon, A., Fernandez, L., Nocella, A. J. y Shannon, D. (Eds.) (2009). *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. Nueva York: Routledge.

Anderson, B. (2006). Becoming and Being Hopeful: Towards a Th ory of Affect. *Environment and Planning D: Society and Space, 24*, 733-752.

Anderson, B. y McFarlane, C. (2011). Assemblage and Geography. *Area, 43*, 124-127.

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

Anderson, B. (2005). *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. Londres: Verso.

Anderson, J. (2004). Spatial Politics in Practice: The Style and Substance of Environmental Direct Action. *Antipode, 36*, 106-125.

Angus, I. (2008). The Myth of the Tragedy of the Commons. *Monthly Review, 28*. Recuperado de http://mrzine.monthlyreview.org/2008 /angus250808.html

Arat, Z. F. (1991). *Democracy and Human Rights in Developing Countries*. Boulder: Lynne Rienner.

Arefi, M. y Meyers, W. R. (2003). What Is Public about Public Space: The Case of Visakhapatnam, India. *Cities, 20*, 331-339.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. (Publicado originalmente en 1958).

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: Viking.

Arendt, H. (1970). *On Violence*. Nueva York: Harcourt.

Archer, J. P. W. (1997). *The First International in France, 1864-1872: Its Origins, Theories, and Impact*. Lanham, Md.: University Press of America.

Atkinson, R. (2003). Domestication by Cappuccino or a Revenge on Urban Space? Control and Empowerment in the Management of Public Spaces. *Urban Studies, 40*(9), 1829-1243.

Autonomous Geographies Collective. (2010). Beyond Scholar Activism: Making Strategic Interventions inside and outside the Neoliberal University. *ACME: An International E- Journal for Critical Geographies, 9*, 245-275.

Bailie, W. (1906). *Josiah Warren, the First American Anarchist: A Sociological Study*. Boston: Small, Maynard.

Bakunin, M. (2002). The International and Karl Marx. En Sam Dolgoff (Ed.), *Bakunin on Anarchism* (pp. 286-320). Montreal: Black Rose. (Publicado originalmente en 1872).

Bakunin, M. (1953). Criticism of Marxism. En G. P. Maximoff (Ed.), *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (pp. 283-289). Nueva York: Free Press. (Publicado originalmente en 1873).

Bakunin, M. (2002). *Statism and Anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press. (Publicado originalmente en 1873).

Bakunin, M. (2010). *God and the State*. Whitefish, Mont.: Kessinger. (Publicado originalmente en 1882).

Baldelli, G. (1971). *Social Anarchism*. New Brunswick: Transaction.

Baldwin, R. (2005). Note for 'Anarchism: Its Philosophy and Ideal'. En R. Baldwin (Ed.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*. Whitefish: Kessinger.

Barclay, H. (1982). *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. Londres: Kahn and Averill.

Barker, A. J. y Pickerill, J. (2012). Radicalizing Relationships to and through Shared Geographies: Why Anarchists Need to Understand Indigenous Connections to Land and Place. *Antipode, 44*, 1705-1725.

Barnes, T. (2009). Quantitative Revolution. En R. Kitchin y N. Thrift (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (pp. 33-38). Amsterdam: Elsevier.

Barnes, T. J. y Minca, C. (2013). Nazi Spatial Theory: The Dark Geographies of Carl Schmitt and Walter Christaller. *Annals of the Association of American Geographers, 103*(3), 669-687.

Barnett, C. (2004a). Deconstructing Radical Democracy: Articulation, Representation, and Being-with-Others. *Political Geography, 23*(5), 503-528.

Barnett, C. (2004b). Media, Democracy, and Representation: Disembodying the Public. En C. Barnett y M. Low (Eds.), *Spaces of Democracy: Geographical Perspectives on Citizenship, Participation, and Representation* (pp. 185-206). Londres: Sage.

Barnett, C. (2009). Violence and Publicity: Constructions of Political Responsibility after 9/11. *Critical Review of Social and Political Philosophy, 12*(3), 353-375.

Barnett, C. y Low, M. (Eds.) (2004). *Spaces of Democracy: Geographical Perspectives on Citizenship, Participation, and Representation*. Londres: Sage.

Bar On, B.-A. (2002). *The Subject of Violence: Arendtean Exercises in Understanding.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Barry, A., Osborne, T. y Rose, N. (Eds.). (1996). *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism, and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press.

Bellegarrigue, A. (1848). *L'Anarchie, Journal de l'Ordre*. Recuperado de http://kropot.free.fr/ Bellegarrigue-A02.htm

Bellegarrigue, A. (2005). Anarchy Is Order. En R. Graham (Ed.), *From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939).* Vol. 1 de *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (pp. 58-60). Montreal: Black Rose. (Publicado originalmente en 1850).

Benjamin, W. (1986). Critique of Violence. En P. Demetz (Ed.), *Walter Benjamin, Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (pp. 277-300). Nueva York: Schocken. (Publicado originalmente en 1921).

Berlin, I. (1963). *Karl Marx*. Oxford: Oxford University Press.

Bey, H. (1991a). *Immediatism*. Oakland, Calif.: AK Press.

Bey, H. (1991b). *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Nueva York: Autonomedia.

Bhagat, A. y Mogel, L. (2008). *An Atlas of Radical Cartography*. Nueva York: Journal of Aesthetics and Protest Press.

Biehl, J. y Bookchin, M. (1997). *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism*. Montreal: Black Rose.

Bill, J. A. (1973). Political Violence and Political Change: A Conceptual Commentary. En H. Hirsch y D. C. Perry (Eds.), *Violence as Politics: A Series of Original Essays* (pp. 220-231). Nueva York: Harper and Row.

Billig, M. (1995). *Banal Nationalism.* Londres: Sage.

Blake, W. (2008). Auguries of Innocence. En D. V. Erdma (Eds.), *The Complete Poetry and Prose of William Blake* (pp. 490-493). Berkeley: University of California Press. (Publicado originalmente en 1803).

Blunt, A. y Wills, J. (2000). *Dissident Geographies: An Introduction to Radical Ideas and Practice.* Londres: Pearson Education.

Boggs, C. (1977). Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control. *Radical America, 11*(6), 12.

Bohm, D. (2003). The Super Implicate Order. En L. Nichol (Ed.), *The Essential David Bohm* (pp. 139-157). Londres: Routledge.

Bonanno, A. M. (1996). *The Anarchist Tension.* Londres: Elephant Editions.

Bondi, L. (1996). Gender, Class, and Urban Space: Public and Private Space in Contemporary Urban Landscapes. *Urban Geography, 19*(2), 160-185.

Bookchin, M. (1974). *Our Synthetic Environment.* Nueva York: Harper and Row. (Publicado originalmente en 1962).

Bookchin, M. (1978). Ecology and Revolutionary Thought. *Antipode, 10*, 21-32. (Publicado originalmente en 1965).

Bookchin, M. (1990a). *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism.* Montreal: Black Rose.

Bookchin, M. (1990b). *Remaking Society: Pathways to a Green Future.* Londres: South End Press.

Bookchin, M. (1992). *Urbanization without Cities: The Rise and Decline of Citizenship.* Montreal: Black Rose.

Bookchin, M. (1994). A Meditation on Anarchist Ethics. *The Raven: Anarchist Quarterly, 7*, 328-346.

Bookchin, M. (1996). Anarchism: Past and Present. En H. J. Ehrlich (Ed.), *Reinventing Anarchy, Again* (pp. 19-30). Edinburgo: AK Press.

Bookchin, M. (2004). *Post-scarcity Anarchism.* Oakland, California: AK Press. (Publicado originalmente en 1971).

Bookchin, M. (2005). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy.* Oakland, California: AK Press. (Publicado originalmente en 1982).

Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination.* Stanford: Stanford University Press.

Brand, U. y Wissen, M. (2005). Neoliberal Globalization and the Internationalization of Protest: A European Perspective. *Antipode, 37*: 9-17.

Breitbart, M. M. (1975). Impressions of an Anarchist Landscape. *Antipode, 7*, 44-49.

Breitbart, M. M. (1978a). Anarchist Decentralism in Rural Spain, 1936–1939: The Integration of Community and Environment. *Antipode, 10*: 83-98.

Breitbart, M. M. (1978b). Introduction. *Antipode, 10*, 1-5.

Breitbart, M. M. (1981). Peter Kropotkin, the Anarchist Geographer. En D. R. Stoddart (Ed.), *Geography, Ideology, and Social Concern* (pp. 134-153). Oxford: Blackwell.

Breitbart, M. M. (1990). Calling up the Community: Exploring the Subversive Terrain of Urban Environmental Education. *Contemporary Issues in Geography and Education, 3*, 94-112.

Breitbart, M. M. (2009). Anarchism/Anarchist Geography. En R. Kitchin y N. Thrift (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (pp. 108-115). Amsterdam: Elsevier.

Brenner, N. (1999). Beyond State-Centrism? Space, Territoriality, and Geographical Scale in Globalization Studies. *Theory and Society, 28*, 39-78.

Brenner, N. (Ed.) (2003). *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe.* Oxford: Blackwell.

Brenner, N. y Theodore, N. (2002). Cities and the Geographies of 'Actually Existing Neoliberalism'. *Antipode, 34*, 349-379.

Brown, G. (2007). Mutinous Eruptions: Autonomous Spaces of Radical Queer Activism. *Environment and Planning A 39*(11), 2685-2698.

Brown, S. (1996). Beyond Feminism: Anarchism and Human Freedom. En H. J. Ehrlich (Ed.), *Reinventing Anarchy, Again* (pp. 149-155). Edinburgo: AK Press.

Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative.* Londres: Routledge.

Butler, J. (2001). *Bodies in Alliance and the Politics of the Street.* European Institute for Progressive Cultural Policies.

Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence.* Nueva York: Verso.

Butler, R. y Bowlby, S. (1997). Bodies and Spaces: An Exploration of Disabled People's Experiences of Public Space. *Environment and Planning D: Society and Space, 15*, 411-433.

Byrne, J. y Wolch, J. (2009). Nature, Race, and Parks: Past Re- search and Future Directions for Geographic Research. *Progress in Human Geography, 33,* 743-765.

Calhoun, C. (1997). Nationalism and the Public Sphere. En J. Weintraub y Krishan, K. (Ed.), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy* (pp. 75-102). Chicago: University of Chicago Press.

Calhoun, C. (1998). Community without Propinquity Revisited: Communication Technology and the Transformation of the Urban Public Sphere. *Social Inquiry, 68*(3), 373-397.

Call, L. (2002). *Postmodern Anarchism.* Oxford: Lexington.

Carey, G. W. (1978). The Vessel, the Deed, and the Idea: Anarchists in Paterson, 1895–1908. *Antipode, 10*, 46-58.

Carlsson, C. (2008). *Nowtopia: How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-Lot Gardeners Are Inventing the Future Today!* Oakland, Calif.: AK Press.

Carlsson, C. y Manning, F. (2010). Nowtopia: Strategic Exodus? *Antipode, 42*, 924-953.

Carr, S., Francis, M., Rivlin, L. G. y Stone, A. M. (1992). *Public Space.* Cambridge: Cambridge University Press.

Carson, R. (2002). *Silent Spring.* Nueva York: Houghton Mifflin. (Publicado originalmente en 1962).

Castells, M. (2000). *The Rise of Network Society.* Malden, Massachusets: Blackwell.

Castree, N. (2006). David Harvey's Symptomatic Silence. *Historical Materialism, 14*(4), 35-57.

Castree, N. y Braun, B. (Eds.) (2001). *Social Nature: Theory Practice and Politics.* Oxford: Blackwell.

Castree, N., Featherstone, D. y Herod, A. (2008). Contrapuntal Geographies: The Politics of Organizing across Sociospatial Difference. En K. R. Cox, M. Low y J. Robinson (Eds.), *The Sage Handbook of Political Geography* (pp. 305-321). Londres: Sage.

Cavanaugh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflicts.* Oxford: Oxford University Press.

Chatterton, P. (2002). 'Squatting Is Still Legal, Necessary and Free': A Brief Intervention in the Corporate City. *Antipode 34*, 1-7.

Chatterton, P. (2005). Making Autonomous Geographies: Argentina's Popular Uprising and the 'Movimiento de Trabajadores Desocupados' (Unemployed Workers Movement). *Geoforum, 36*(5), 545-561.

Chatterton, P. (2006). 'Give up Activism'and Change the World in Unknown Ways, or, Learning to Walk with Others on Uncommon Ground. *Antipode, 38*, 259-281.

Chomsky, N. (2012). *Occupy* (vol. 1). Nueva York: Zuccotti Park.

Chouinard, V. (1994). Reinventing Radical Geography: Is All That's Left Right? *Environment and Planning D: Society and Space, 12*, 2-6.

Clark, J. P. (1984). *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature, and Power.* Montreal: Black Rose.

Clark, J. P. (1997). The Dialectical Social Geography of Elisée Reclus. En A. Light y J. M. Smith (Eds.), *Philosophy and Geography 1: Space, Place, and Environmental Ethics* (pp. 117-142). Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Clark, J. P. (2009). Reclus, E. En R. Kitchin y N. Thrift (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography,* (pp. 107-110). Amsterdam: Elsevier.

Clark, J. P. (2013). *The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism.* Nueva York: Bloomsbury.

Clark, J. P. y C. Martin (Eds.) (2004). *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of* Élisée *Reclus.* Oxford: Lexington Books.

Clastres, P. (2007). *Society against the State: Essays in Political Anthropology.* Nueva York: Zone Books. (Publicado originalmente en 1989).

Cleaver, H. (1992). Kropotkin, Self-Valorization, and the Crisis of Marxism. Escrito presentado en la Conference on Pyotr Alexeevich Kropotkin organizada por la Russian Academy of Science. Recuperado de http://libcom.org/library/kropotkin-self-valorization-crisis-marxism.

Clough, N. L. (2012). Emotion at the Center of Radical Politics: On the Affective Structures of Rebellion and Control. *Antipode, 44*, 1667-1686.

Clough, N. y Blumberg, R. (2012). Toward Anarchist and Autonomist Marxist Geographies. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies, 11*, 335-351.

Cockburn, C. (2004). The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace. En W. M. Giles y J. Hyndman (Eds.), *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones* (pp. 24-44). Berkeley: University of California Press.

Cohen, S. y L. Taylor. 1992. *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life* (2a. ed.). Londres: Routledge.

Cohn, J. (2010). This Is No Social Crisis (Just Another Tricky Day for You): Anarchist Representations of Crisis. Texto presentado en la XVII Charles F. Fraker Conference (The Turning Point: Crisis and Disaster). Ann Arbor, Mich.

Collective Autonomy Research Group. (2014). The Anarchist Commons. *Ephemera: Theory and Politics in Organization, 14*, 879-900.

Collinge, C. (2006). Flat Ontology and the Deconstruction of Scale: A Response to Marston, Jones, and Woodward. *Transactions of the Institute of British Geographers, 31*(2), 244-251.

Colson, D. (2001). *Petit Leisure Philosophique de l'Anarchisme de Proudhon* à *Deleuze.* París: Librairie Générale Française.

Comte-Sponville, A. (2007). *The Little Book of Atheist Spirituality.* Nueva York: Viking.

Cook, I. (1990). Anarchist Alternatives: An Introduction. *Contemporary Issues in Geography and Education, 3*, 9-21.

Cook, I. y Pepper, D. (1990). Editorial: Anarchism. *Contemporary Issues in Geography and Education, 3*, 5-8.

Crampton, J. W. y Elden, S. (Eds.) (2007). *Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography.* Burlington, Vt.: Ashgate.

Crane, N. J. 2012. Are 'Other Spaces' Necessary? Associative Power at the Dumpster. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies, 11*, 352-372.

Crang, M. (2000). Public Space, Urban Space, and Electronic Space: Would the Real City Please Stand Up? *Urban Studies, 37*(2), 307-317.

Cresswell, T. (2013). *Geographic Thought: A Critical Introduction.* Malden, Mass.: John Wiley.

CrimethInc. Ex-Workers' Collective. (2008). *Expect Resistance: A Field Manual.* Salem, Massachussets: CrimethInc.

CrimethInc. Writers' Bloc. 2013. Anarchism and the English Language. Recuperado de http://www.crimethinc.com/texts/recentfeatures/language.php

Critchley, S. (2004). True Democracy: Marx, Political Subjectivity, and Anarchic Metapolitics. En L. Tønder y L. Thomassen (Eds.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* (219-235). Manchester: Manchester University Press.

Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Londres: Verso.

Cumbers, A., Helms, G. y Swanson, K. (2010). Class, Agency, and Resistance in the Old Industrial City. *Antipode, 42*, 46-73.

Cumbers, A., Routledge, P. y Nativel, C. (2008). The Entangled Geographies of Global Justice Networks. *Progress in Human Geography, 32*(2), 183-201.

Curran, G. y Gibson, M. (2013). WikiLeaks, Anarchism, and Technologies of Dissent. *Antipode, 45*, 294-314.

Dabashi, H. (2012). *The Arab Spring: The End of Postcolonialism.* Londres: Zed.

Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy: Participation and Opposition.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Dahlman, C. y Tuathail, G. Ó. (2005). The Legacy of Ethnic Cleansing: The International Community and the Returns Process in Post-Dayton Bosnia–Herzegovina. *Political Geography, 24*(5), 569-599.

Davidson, J., Bondi, L. y Smith, M. (Eds.) (2007). *Emotional Geographies.* Aldershot, Gran Bretaña: Ashgate.

Davies, P. (1993). *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World.* Nueva York: Simon and Schuster.

Day, R. (2005). *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements.* Ann Arbor, Mich.: Pluto.

Dean, J. (2003). Why the Net Is Not a Public Sphere. *Constellations, 10*, 95-112.

Dean, J. (2012a). *The Communist Horizon.* Londres: Verso.

Dean, J. (2012b). Interview with Jodi Dean. Interviewed by Michael Schapira. Recuperado de http://www.full-stop.net/2012/11/14/interviews/michael-schapira/jodi-dean/

Dean, J. (2013). What Is to Be Done with the Actually Existing Marxist Left? An Interview with Jodi Dean. Interviewed by Ross Wolfe. Recuperado de http://platypus1917.org/2013/03/01/what-is-to-be-done-with-the-actually-existing-marxist-left-an-interview-with-jodi-dean/

de Cleyre, V. (1901). *The First Mayday: The Haymarket Speeches 1895-1910.* Orkney, Gran Bretaña: Cienfuegos Press.

Debord, G. (1994). *Society of the Spectacle.* Nueva York: Zone.

DeLanda, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy.* Nueva York: Continuum. (Publicado originalmente en 1967).

Del Casino, V. J. y Jocoy, C. L. (2008). Neoliberal Subjectivities, the 'New' Homelessness, and Struggles over Spaces of/in the City. *Antipode, 40*, 192-199.

Deleuze, G. (2005). *Difference and Repetition.* Nueva York: Continuum.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus.* Minneapolis: University of Minnesota Press. (Publicado originalmente en 1968).

Depuis-Déri, F. (2014). *Who's afraid of the Black Blocs?: Anarchy in action around the world*. Oakland, CA: PM Press.

Derrida, J. (2001). *Writing and Difference* (2a. ed.). Londres: Routledge. (Publicado originalmente en 1967).

Diamond, L. (1993). Introduction: Political Culture and Democracy. En L. Diamond (Ed.), *Political Culture and Democracy in Developing Countries* (pp. 1-33). Boulder: Lynne Rienner.

Dollar, D. y Kraay, A. (2002). Growth Is Good for the Poor. *Journal of Economic Growth, 7*(3), 195-225.

Dominick, B. A. (1995). *Animal Liberation and Social Revolution: A Vegan Perspective on Anarchism or an Anarchist Perspective on Veganism.* Syracuse, N.Y.: Critical Mess Media.

Driver, F. (2001). *Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire.* Oxford: Blackwell.

Dryzek, J. S. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations.* Oxford: Oxford University Press.

Dugatkin, L. A. (2011). *The Prince of Evolution: Peter Kropotkin's Adventures in Science and Politics.* Seattle, Wash.: CreateSpace.

Duménil, G. y Lévy, D. (2011). *The Crisis of Neoliberalism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dunbar, Gary. (1978). Élisée Reclus, Geographer and Anarchist. *Antipode, 10*, 16-21.

Duncan, N. (1996). Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces. En N. Duncan (Ed.), *Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality* (pp. 127-145). Londres: Routledge.

Durkheim, E. (2008). *The Elementary Forms of the Religious Life.* Nueva York: Dover. (Publicado originalmente en 1915).

Ealham, C. (2010). *Anarchism and the City: The Revolution and Counterrevolution in Barcelona, 1898–1937.* Oakland, Calif.: AK Press.

Einstein, A. (2003). *Bite-Size Einstein: Quotations on Just about Everything from the Greatest Mind of the Twentieth Century.* (2a. ed.) Editado por J. Mayer y J. P. Holms. Londres: Gramercy.

Eley, G. (1992). Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere,* (pp. 289-339). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Engels, F. (1978). On Authority. En R. C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader* (pp. 730-733). Nueva York: W. W. Norton. (Publicado originalmente en 1872).

England, K. (2003). Towards a Feminist Political Geography. *Political Geography, 22*(6), 611-616.

England, K. y Ward, K. (Eds.) (2007). *Neoliberalization: States, Networks, Peoples.* Oxford: Blackwell.

Enrenberg, J. (1996). *Proudhon and His Age.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.

Entrikin, J. N. (2002). Perfectibility and Democratic Place-making. En R. D. Sack (Ed.), *Progress: Geographical Essays* (pp. 97-112). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Epstein, B. (2001). Anarchism and the Anti-Globalization Movement. *Monthly Review, 53*. Recuperado de http://monthlyreview.org/2001/09/01/anarchism-and-the-anti-globalization-movement.

Escobar, A. (2004). Development, Violence, and the New Imperial Order. *Development, 47*, 15-21.

Featherstone, D. (2008). *Resistance, Space, and Political Identities: The Making of Counter-global Networks.* Oxford: Blackwell.

Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation.* Nueva York: Autonomedia.

Ferrell, J. (2001). *Tearing down the Streets: Adventures in Urban Anarchy.* Nueva York: Palgrave.

Ferrell, J. (2012). Anarchy, Geography, and Drift. *Antipode, 44*, 1687-1704.

Ferretti, F. (2011). The Correspondence between Élisée Reclus and Petör Kropotkin as a Source for the History of Geography. *Journal of Historical Geography, 37*(5), 216-222.

Ferretti, F. (2013). 'They Have the Right to Throw Us Out': Élisée Reclus' New Universal Geography. *Antipode, 45*, 1337-1355.

Feyerabend, P. (2010). *Against Method.* (4a. ed.). Londres: Verso.

Fleming, M. (1988). *The Geography of Freedom: The Odyssey of Élisée Reclus.* Montreal: Black Rose.

Flint, C. (2001). A TimeSpace for Electoral Geography: Economic Restructuring, Political Agency, and the Rise of the Nazi Party. *Political Geography, 20*(3), 301-329.

Folke, S. (1972). Why a Radical Geography Must Be Marxist. *Antipode, 4*, 13-18.

Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry,* 8: 777–95.

Foucault, M. (1996). *Foucault Live (Interviews, 1961-1984).* Editado por S. Lotringer, L. Hochroth y J. Johnston. Nueva York: Semiotext(e).

Foucault, M. (2002). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences.* Nueva York: Routledge. (Publicado originalmente en 1970)

Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text, 25*, 56-80.

Freire, P. (2000). *Pedagogy of the Oppressed.* Nueva York: Continuum. (Publicado originalmente en 1970).

Freund, P. (2001). Bodies, Disability, and Spaces: The Social Model and Disabling Spatial Organizations. *Disability and Society, 16*, 689-706.

Friedman, T. L. (1999). *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*. Nueva York: Farrar, Strauss, and Giroux.

Friedman, T. L. (2005). *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century.* Nueva York: Farrar, Strauss, and Giroux.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man.* Nueva York: Free Press.

Galois, B. (1976). Ideology and the Idea of Nature: The Case of Peter Kropotkin. *Antipode, 8*, 1-16.

Galtung, J. (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization.* Londres: Sage.

Garcia-Ramon, M. D. (1978). The Shaping of a Rural Anarchist Landscape: Contributions from Spanish Anarchist Theory. *Antipode, 10*, 71-82.

Gautney, H. (2009). Between Anarchism and Autonomist Marxism. *Working USA, 12*(3), 467-487.

Gibson-Graham, J. K. (1996). *The End of Capitalism (as We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy.* Cambridge: Blackwell.

Gibson-Graham, J. K. (2008). Diverse Economies: Performative Practices for 'Other Worlds'. *Progress in Human Geography, 32*, 613-632.

Giddens, A. (1999). *The Third Way: The Renewal of Social Democracy.* Malden, Mass.: Polity.

Giroux, H. A. (2004). *The Terror of Neoliberalism: Authoritarianism and the Eclipse of Democracy.* Boulder: Paradigm.

Glassman, J. (1999). State Power beyond the 'Territorial Trap': The Internationalization of the State. *Political Geography, 18*, 669-696.

Glassman, J. (2002). From Seattle (and Ubon) to Bangkok: The Scales of Resistance to Corporate Globalization. *Environment and Planning D: Society and Space, 20*(5), 513-533.

Glassman, J. (2006). Primitive Accumulation, Accumulation by Dispossession, Accumulation by 'Extra-Economic' Means. *Progress in Human Geography, 30*, 608-625.

Godlewska, A. y Smith, N. (Eds.) (1994). *Geography and Empire.* Oxford: Blackwell.

Godwin, W. (1976). *Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Modern Morals and Happiness.* Londres: Penguin. (Publicado originalmente en 1793).

Goheen, P. G. (1998). Public Space and the Geography of the Modern City. *Progress in Human Geography, 22*(4), 479-496.

Goldberg, D. T. (2009). *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism.* Oxford: Blackwell.

Golden, L. (1978). The Libertarian Movement in Contemporary Spanish Politics. *Antipode, 10*, 114-118.

Goldman, E. (1916). The Philosophy of Atheism. *Mother Earth. Recuperado de* http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/goldman/philosophyatheism.html.

Goldman, E. (1917). Anarchism: What It Really Stands For. *Mother Earth.* http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/aando/anarchism.html.

Goldman, E. (1917) 1969. *Anarchism and Other Essays.* Nueva York: Dover.

Goldman, E. (1923) 1996. *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader.* Editado por A. K. Shulman. Nueva York: Humanity.

Goldman, E. (2003). *My Disillusionment in Russia.* Mineola, N.Y.: Dover. (Publicado originalmente en 1923).

Goldman, E. (2006). *Vision on Fire: Emma Goldman on the Spanish Revolution.* Editado por D. Porter. Oakland, Calif.: AK Press.

Gordon, U. (2012). Afterword: Anarchist Geographies and Revolutionary Strategies. *Antipode, 44*, 1742-1751.

Goss, J. (1996). Disquiet on the Waterfront: Reflections on Nostalgia and Utopia in the Urban Archetypes of Festival Marketplaces. *Urban Geography, 17*(3), 221-247.

Gouldner, A. W. 1982. Marx's Last Battle: Bakunin and the First International. *Theory and Society, 11*(6), 853-884.

Graeber, D. (2002). The New Anarchists. *New Left Review, 13*, 61-73.

Graeber, D. (2004). *Fragments of an Anarchist Anthropology.* Chicago: Prickely Paradigm.

Graeber, D. (2007). *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire.* Oakland, Calif.: AK Press.

Graeber, D. (2009a). Anarchism, Academia, and the Avant-Garde. En R. Amster, A. DeLeon, L. Fernandez, A. J. Nocella y D. Shannon, *Contemporary Anarchist Stu-*

dies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy, (pp. 103-112). Londres: Routledge.

Graeber, D. (2009b). *Direct Action: An Ethnography.* Londres: AK Press.

Graham, R. (Ed.) (2005). *From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939).* En R. Graham (Ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (vol. 1). Montreal: Black Rose.

Gregory, D. (2004). *The Colonial Present.* Malden, Mass.: Blackwell.

Gregory, D. (2010). War and Peace. *Transactions of the Institute of British Geographers, 35*, 154-186.

Grillo, T. (1995). Anti-Essentialism and Intersectionality: Tools to Dismantle the Master's House. *Berkeley Women's Law Journal, 10*, 16-30.

Guérin, D. (2005). *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism.* Oakland, Calif.: AK Press.

Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hagman, T y Korf, B. (2012). Agamben in the Ogaden: Violence and Sovereignty in the Ethiopian-Somali Frontier. *Political Geography, 31*, 205-214.

Halfacree, K. (1999). 'Anarchy Doesn't Work Unless You Think about It': Intellectual Interpretation and DIY Culture. *Area, 31*(3), 209-320.

Halfacree, K. (2004). 'I Could Only Do Wrong': Academic Research and DIY Culture. En D. Fuller y R. Kitchin, *Radical Theory/Critical Praxis: Making a Difference beyond the Academy?* (pp. 68-78). Kelowna, B.C.: Praxis.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives. *Feminist Studies, 14*, 575-599.

Haraway, D (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature.* Nueva York: Routledge.

Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science, 162*, 1243-1248.

Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hardin, G. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire.* Londres: Penguin.

Hardy, D. (1990). The Anarchist Alternative: A History of Community Experiments in Britain. *Contemporary Issues in Geography and Education, 3*, 35-51.

Harris, C. (2004). How Did Colonialism Dispossess? Comments from an Edge of Empire. *Annals of the Association of American Geographers, 94*, 65-182.

Hart, G. (2008). The Provocations of Neoliberalism: Contesting the Nation and Liberation after Apartheid. *Antipode, 40*, 678-705.

Harvey, D. (1972). Revolutionary and Counter Revolutionary Theory in Geography and the Problem of Ghetto Formation. *Antipode, 4*, 1-13.

Harvey, D. (1973). *Social Justice and the City.* Londres: Edward Arnold.
Harvey, D. (1982). *The Limits to Capital.* Oxford: Blackwell.
Harvey, D. (1996). *Justice, Nature, and the Geography of Difference.* Cambridge: Blackwell.
Harvey, D. (1999). Considerations on the Environment of Justice. En N. Low (Ed.), *Global Ethics and Environment* (pp. 109-130). Londres: Routledge.
Harvey, D. (2000). *Spaces of Hope.* Edinburgo: Edinburgh University Press.
Harvey, D. (2003). *The New Imperialism.* Oxford: Oxford University Press.
Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism.* Oxford: Oxford University Press.
Harvey, D. (2006). The Geographies of Critical Geography. *Transactions of the Institute of British Geographers, 31*, 409-412.
Harvey, D. (2009). *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom.* Nueva York: Columbia University Press.
Harvey, D. (2011). The Future of the Commons. *Radical History Review, 109*: 101-107.
Harvey, D. (2012a). Interview with David Harvey. Interviewed by Matt Mahon. Recuperado de http://www.thewhitereview.org/interviews/interview-with-david-harvey
Harvey, D. (2012b). *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution.* Londres: Verso.
Harvey, D. (2013). *Paris, Capital of Modernity.* Londres: Routledge.
Harvey, D. y Haraway, D. (1995). Nature, Politics, and Possibilities: A Debate and Discussion with David Harvey and Donna Haraway. *Environment and Planning D: Society and Space, 13*, 507-527.
Hastings, J. (2009). Geographies of State Failure and Sophistication in Maritime Piracy Hijackings. *Political Geography, 28*, 213-223.
Hawking, S. y Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design.* Nueva York: Bantam.
Haworth, R. H. (Ed.) (2012). *Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education.* Oakland, Calif.: PM Press.
Hee, L. y Ooi, G. L. (2003). The Politics of Public Space Planning in Singapore. *Planning Perspectives, 18*, 79-103.
Heidegger, M. 1971. Martin Heidegger: An Interview. *Listening, 6*, 35-38.
Hénaff, M. y Strong, T. B. (2001). Conclusion: Public Space, Vir- tual Space, and Democracy. En M. Hénaff y T. B. Strong (Eds.), Strong *Public Space and Democracy* (pp. 221-231). Minneapolis: University of Minnesota Press.
Herod, A. (2011). *Scale.* Nueva York: Routledge.
Herod, A. y Aguiar, L. (2006). Introduction: Cleaners and the Dirty Work of Neoliberalism. *Antipode, 38*, 425-434.
Hewitt, K. (2001). Between Pinochet and Kropotkin: State Terror, Human Rights, and the Geographers. *Canadian Geographer, 45*(3), 338-355.

Heynen, N. (2010). Cooking up Non-violent Civil-Disobedient Direct Action for the Hungry: 'Food Not Bombs' and the Resurgence of Radical Democracy in the US. *Urban Studies, 47*, 1225-1240.

Heynen, N. y Rhodes, J. (2012). Organizing for Survival: From the Civil Rights Movement to Black Anarchism through the Life of Lorenzo Kom'boa Ervin. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies, 11*, 393-412.

Hodkinson, S. y Chatterton, P. (2006). Autonomy in the City? Reflections on the Social Centres Movement in the UK. *City, 10*(3), 305-315.

Hoffmann, B. y Dukas, H. (1972). *Albert Einstein: Creator and Rebel.* Londres: Plume.

Holland, E. (2011). Barack Obama's Foreign Policy, Just War, and the Irony of Political Geography. *Political Geography, 30*(2), 59-60.

Holloway, J. (2002). *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today.* Londres: Pluto.

Hooper, B. (2008). Dialegesthai: Towards a Posttranscendent Politics—Or, Let's Talk about Bodies. *Environment and Plannning, Series A, 40*, 2562-2577.

Horner, G. M. 1978. Kropotkin and the City: The Socialist Ideal in Urbanism. *Antipode, 10*, 33-45.

Howell, P. (1993). Public Space and the Public Sphere: Political Theory and the Historical Geography of Modernity. *Environment and Planning D: Society and Space, 11*, 303-322.

Hubbard, P. 2001. Sex Zones: Intimacy, Citizenship, and Public Space. *Sexualities, 4*, 51-72.

Huston, S. (1997). Kropotkin and Spatial Social Theory: Unfolding an Anarchist Contribution. *Anarchist Studies, 5*, 109-130.

Huxley, T. H. (1888, febrero). The Struggle for Existence: A Programme. *The Nineteenth Century,* 23, 161-180.

Hyams, E. (1979). *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind, and Works.* Londres: J. Murray.

Iadicola, P. y Shupe, A. (2003). *Violence, Inequality, and Human Freedom.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Ince, A. (2010a). *Organizing Anarchy: Spatial Strategy, Prefiguration, and the Politics of Everyday Life*. Tesis de doctorado, Department of Geography, Queen Mary, University of London.

Ince, A. (2010b). Whither Anarchist Geography? En N. Jun y S. Wahl, *New Perspectives on Anarchism,* (pp. 281-302). Lanham, Md.: Lexington.

Ince, A. (2012). In the Shell of the Old: Anarchist Geographies of Territorialisation. *Antipode, 44*, 1645-1666.

Invisible Committee. (2009). *The Coming Insurrection.* Los Angeles, Calif.: Semiotext(e).

Iveson, K. (2003). Justifying Exclusion: The Politics of Public Space and the Dispute over Access to McIvers Ladies' Baths, Sydney. *Gender, Place, and Culture, 10*(3), 215-228.

Jensen, D. (2006). *Endgame.* En D. Jensen, *The Problem of Civilization* (vol. 1). Nueva York: Seven Stories.

Jessop, B. (2007). *State Power: A Strategic-Relational Approach.* Cambridge: Polity.

Jessop, B., Brenner, N. y Jones, M. (2008). Theorizing Sociospatial Relations. *Environment and Planning D: Society and Space, 26*(3), 389-401.

Jiwani, Y. (2011). Pedagogies of Hope: Counter Narratives and Anti- disciplinary Tactics. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies, 33*(4), 333-353.

Johnson, B. T. y Boynton, M. H. (2010). Putting Attitudes in Their Place: Behavioral Prediction in the Face of Competing Variables. En J. P. Forgas, J., J. Cooper y W. D. Crano (Eds.), *The Psychology of Attitudes and Attitude Change* (pp. 19-38). Nueva York: Psychology Press.

Johnston, R. 2001. Out of the 'Moribund Backwater': Territory and Territoriality in Political Geography. *Political Geography, 20*(6), 677-693.

Johnston, R. 2006. The Politics of Changing Human Geography's Agenda: Textbooks and the Representation of Increasing Diversity. *Progress in Human Geography, 31*, 286-303.

Jonas, A. E. G. 2006. Pro Scale: Further Reflections on the 'Scale Debate' in Human Geography. *Transactions of the Institute of British Geographers, 31*(3), 399-406.

Jones, J. P., Woodward, K. y Marston, S. A. (2007). Situating Flatness. *Transactions of the Institute of British Geographers, 32*(2), 264-276.

Jones, M. (2009). Phase Space: Geography, Relational Thinking, and Beyond. *Progress in Human Geography, 33*(4), 487-506.

Kaiser, R. y Nikiforova, E. (2008). The Performativity of Scale: The Social Construction of Scale Effects in Narva, Estonia. *Environment and Planning D: Society and Space, 26*, 537-562.

Kalyvas, A. 2010. An Anomaly? Some Reflections on the Greek December 2008. *Constellations, 17*(2), 351-365.

Katsiaficas, G. (2006). *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life.* Oakland, Calif.: AK Press.

Katz, C. (2001). On the Grounds of Globalization: A Topography for Feminist Political Engagement. *Signs, 26*, 1213-1234.

Keane, J. (2004). *Violence and Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kearns, G. (2004). The Political Pivot of Geography. *The Geographical Journal, 170*(4), 337-346.

Kearns, G. (2009a). *Geopolitics and Empire: The Legacy of Halford Mackinder.* Oxford: Oxford University Press.

Kearns, G. (2009b). Kropotkin. En R. Kitchin y N. Thrift (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (pp. 56-58). Amsterdam: Elsevier.

Keighren, I. M. (2010). *Bringing Geography to Book: Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge.* Londres: Tauris.

Keith, M. (1997). Street Sensibility? Negotiating the Political by Ar- ticulating the Spatial. En A. Merrifield y E. Swyngedouw (Eds.), *The Urbanization of Injustice* (pp. 137-160). Nueva York: Nueva York University Press.

Kindon, S., Pain, R. y Kesby, M. (Eds.) (2007). *Participatory Action Research Approaches and Methods: Connecting People, Participation, and Place.* Londres: Routledge.

Kingfisher, C. (2007). Spatializing Neoliberalism: Articulations, Recapitulations (a Very Few) Alternatives. En K. England y K. Ward (Eds.), *Neoliberalization: States, Networks, Peoples* (pp. 195-222). Malden, Mass.: Blackwell.

Kinna, R. (1992). Kropotkin and Huxley. *Politics, 12*(2), 41-47.

Kobayashi, A. 2009. Geographies of Peace and Armed Conflict: Introduction. *Annals of the Association of American Geographers, 99*, 819-826.

Kohl, B. (2006). Challenges to Neoliberal Hegemony in Bolivia. *Antipode, 38*, 304-326.

Kohli, A. (2004). *State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery.* Cambridge: Cambridge University Press.

Koopman, S. (2011). Alter-Geopolitics: Other Securities Are Happening. *Geoforum, 42*(3), 274-284.

Kothari, R. (2005). *Rethinking Democracy.* Nueva Delhi: Orient Longman.

Kropotkin, P. (1885, diciembre). What Geography Ought to Be. *The Nineteenth Century, 18*, 940-956.

Kropotkin, P. (1887, agosto). The Coming Anarchy. *The Nineteenth Century, CXXVI,* 149-164.

Kropotkin, P. (1897b). The State: Its Historic Role. Recuperado de http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/state/state_toc.html

Kropotkin, P. (1898). Anarchist Morality. Recuperado de http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/AM/anarchist_morality.html

Kropotkin, P. (1910). Anarchism. *Encyclopedia Britannica.* Recuperado de http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/kropotkin/britanniaanarchy.html

Kropotkin, P. (1992). *Words of a Rebel.* Montreal: Black Rose. (Publicado originalmente en 1885).

Kropotkin, P. (1995). Modern Science and Anarchism. En G. Woodcock (Ed.), *Peter Kropotkin, Evolution and Environment* (pp. 15-110). Montreal: Black Rose. (Publicado originalmente en 1908).

Kropotkin, P. (1994). *Fields, Factories, and Workshops.* Montreal: Black Rose. (Publicado originalmente en 1912).

Kropotkin, P. (2002a). Anarchist Communism: Its Basis and Principles. En R. N. Baldwin (Ed.), *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings* (pp. 44-78). Nueva York: Dover. (Publicado originalmente en 1887)

Kropotkin, P. (2002b). Anarchism: Its Philosophy and Ideal. En R. N. Baldwin (Ed.), *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings* (pp. 114-115). Nueva York: Dover. (Publicado originalmente en 1898).

Kropotkin, P. (2005). The Spirit of Revolt. En R. N. Baldwin (ed.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (pp. 34-44). Whitefish, Mont.: Kessinger. (Publicado originalmente en 1880).

Kropotkin, P. (2008). *Mutual Aid: A Factor in Evolution.* Charleston, S.C.: Forgotten. (Publicado originalmente en 1902).

Kropotkin, P. (2011). *The Conquest of Bread.* Nueva York: Dover. (Publicado originalmente en 1892).

Lacan, J. (2001). Écrits*: A Selection Life.* Nueva York: Routledge. (Publicado originalmente en 1977).

Laclau, E. y Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (2a. ed.). Nueva York: Verso.

Lacoste, Y. (1976). *La Geographie,* ça *Sert d'Abord, à Faire la Guerre* [Geography is primarily for making war]. París: Francois Maspero.

Landauer, G. (2005). Destroying the State by Creating Socialism. En R. Graham (Ed.), *From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939).* Vol. 1 de *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (pp. 164-166). Montreal: Black Rose. (Publicado originalmente en 1910).

Larner, W. (2000). Neo-Liberalism: Policy, Ideology, Governmentality. *Studies in Political Economy, 63*, 5-25.

Lauria, M. (1978). The Anarchist Seminar? USG Newsletter. *Union of Socialist Geographers, 3*(3), 2-6.

Lawson, V. (2009). Instead of Radical Geography, How about Caring Geography? *Antipode, 41*, 210-213.

Le Billon, P. (2008). Corrupting Peace? Peacebuilding and Post- conflict Corruption. *International Peacekeeping, 15*(3), 344-361.

Lees, L. H. (1994). Urban Public Space and Imagined Communities in the 1980s and 1990s. *Journal of Urban History, 20*(4), 443-465.

Lefebvre, H. (2008). *Critique of Everyday Life* (3 vols.). Londres: Verso. (Publicado originalmente en 1958).

Lefebvre, H. (1984). *Everyday Life in the Modern World.* New Brunswick, N.J.: Transaction.
Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space.* Oxford: Blackwell.
Leier, M. (2006). *Bakunin: The Creative Passion.* Nueva York: Thomas Dune.
Leitner, H. y Miller, B. (2007). Scale and the Limitations of Ontological Debate: A Commentary on Marston, Jones and Woodward. *Transactions of the Institute of British Geographers, 32*, 116-125.
Leitner, H., Peck, J. y Sheppard, E. S. (Eds.) (2007). *Contesting Neoliberalism Urban Frontiers.* Nueva York: Guilford Press.
Lemke, T. (2001). 'The Birth of Bio-Politics': Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality. *Economy and Society, 30*(2), 190-207.
Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (vol. 1). Nueva York: Springer Science and Business Media.
Lewis, T. (2000). Marxism and Nationalism. *International Socialist Review, 13*. Recuperado de http://www.isreview.org/issues/13/marxism_nationalism_part1.shtml
Lim, K. F. (2012). What You See Is (Not) What You Get? The Taiwan Question, Geoeconomic Realities, and the 'China Threat' Imaginary. *Antipode, 44*, 1348-1373.
Lummis, C. D. (1996). *Radical Democracy.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
MacKinnon, D. (2011). Reconstructing Scale: Towards a New Scalar Politics. *Progress in Human Geography, 35*, 21-36.
MacLaughlin, J. M. (1986). State-Centered Social Science and the Anarchist Critique: Ideology in Political Geography. *Antipode, 18*, 11-38.
Malatesta, E. (1977). *Errico Malatesta: His Life and Ideas.* Editado por Vernon Richards. Londres: Freedom Press. (Publicado originalmente en 1897).
MacLaughlin, J. M. (1924). *Democracy and Anarchy.* Recuperado de http://theanarchistlibrary.org/library/errico-malatesta-democracy-and-anarchy
Malm, A. y Esmailian, S. (2013). Ways in and out of Vulnerability to Climate Change: Abandoning the Mubarak Project in the Northern Nile Delta, Egypt. *Antipode, 45*, 474-492.
Mamadouh, V. (2011). Forum on the 2011 'Arab Spring'—Introduction. *The Arab World Geographer, 14*(2), 111-115.
Mann, M. (2005). *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing.* Cambridge: Cambridge University Press.
Mannin, E. (2009). The Will to Dream. En R. Graham (Ed.), *The Emergence of the New Anarchism (1939–1977).* Vol. 2 de *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (pp. 72-75). Montreal: Black Rose. (Publicado originalmente en 1944).
Marks, B. (2012). Autonomist Marxist Theory and Practice in the Current Crisis. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies, 11*, 467-491.

Marshall, P. (1992). *Demanding the Impossible: A History of Anarchism.* Londres: HarperCollins.

Marston, S. A., Jones, J. P. y Woodward, K. (2005). Human Geography without Scale. *Transactions of the Institute of British Geographers, 30*(4), 416-432.

Marx, K. (2013). *The Poverty of Philosophy.* Charleston: Forgotten Books. (Publicado originalmente en 1847).

Marx, K. (1976). *A Critique of Political Economy.* En *Capital V* (vol. 1). Nueva York: Vintage. (Publicado originalmente en 1867)

Marx, K. (1994). Theses on Feuerbach. En L. H. Simon (Ed.), *Selected Writings: Karl Marx* (pp. 98-101). Indianapolis, Ind.: Hackett. (Publicado originalmente en 1888).

Marx, K. y Engels, F. (2002). *The Communist Manifesto.* Londres: Penguin. (Publicado originalmente en 1848).

Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Massey, D. (2004). The Political Challenge of Relational Space: Introduction to the Vega Symposium. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography, 86*(3).

Massey, D. (2005). *For Space.* Londres: Sage.

Maxwell, B. y Craib, R. (Eds.) (2015). *No Gods, No Masters, No Peripheries: Global Anarchisms*. Oakland, Ca.: PM Press.

May, T. (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism.* University Park: Penn State University Press.

May, T. (2008). *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality.* University Park: Penn State University Press.

May, T. (2009a). Anarchism from Foucault to Rancière. En R. Amster. A. DeLeon, L. Fernandez, A. J. Nocella y D. Shannon (Eds.), *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy* (pp. 11-17). Londres: Routledge.

May, T. (2009b). Democracy Is Where We Make It: The Relevance of Jacques Rancière. *Symposium (Canadian Journal of Continental Philosophy), 13*, 3-21.

McCann, E. (1999). Race, Protest, and Public Space: Contextualizing Lefebvre in the U.S. City. *Antipode, 31*, 163-184.

McCormack, D. P. (2003). An Event of Geographical Ethics in Spaces of Affect. *Transactions of the Institute of British Geographers, 28*(4), 488-507.

McKay, I. (2008). *An Anarchist FAQ* (vol. 1). Oakland, Calif.: AK Press.

McCormack, D. P. (2011). Proudhon and Marx. En I. McKay (Ed.), *Property Is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Anthology* (pp. 67-78). Oakland, Calif.: AK Press.

Megoran, N. (2007). *The War on Terror: How Should Christians Respond?* Nottingham, Gran Bretaña: Inter-Varsity Press.

Megoran, N. (2008). Militarism, Realism, Just War, or Nonviolence? Critical Geopolitics and the Problem of Normativity. *Geopolitics, 13*(3), 473-497.

Megoran, N. (2010). Towards a Geography of Peace: Pacific Geopolitics and Evangelical Christian Crusade Apologies. *Transactions of the Institute of British Geographers, 35*, 382-398.

Megoran, N. (2011). War and Peace? An Agenda for Peace Research and Practice in Geography. *Political Geography, 30*, 178-189.

Megoran, N. (2013). On (Christian) Anarchism and (Non)Violence: A Response to Simon Springer. *Space and Polity, 18*, 97-105.

Miles, M. (2002). After the Public Realm: Spaces of Representation, Transition and Plurality. *International Journal of Art Design Education, 19*(3), 253-261.

Milstein, C. (2000). Reclaim the Cities: From Protest to Popular Power. Recuperado de https://archive.org/details/al_Cindy_Milstein_Reclaim_ the_Cities_From_Protest_ to_Popular_Power_a4

Mitchell, D. (1996). Political Violence, Order, and the Legal Construction of Public Space: Power and the Public Forum Doctrine. *Urban Geography, 17*(2), 152-178.

Mitchell, D. (2003a). The Liberalization of Free Speech: Or, How Protest in Public Space Is Silenced. *Stanford Agora, 4*, 1-45.

Mitchell, D. (2003b). *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space.* Nueva York: Guilford.

Mitchell, D. y Staeheli, L. A. (2006). Clean and Safe? Property Redevelopment, Public Space, and Homelessness in Downtown San Diego. En S. Low y N. Smith (Eds.), *The Politics of Public Space* (pp. 143-175). Londres: Routledge.

Mitchell, T. (2002). *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity.* Berkeley: University of California Press.

Mohaghegh, J. B. y Golestaneh, S. (2011). Haunted Sound: Nothingness, Movement, and the Minimalist Imagination. *Environment and Planning D: Society and Space, 29*(3), 485-498.

Monmonier, M. (1996). *How to Lie with Maps.* Chicago: University of Chicago Press.

Moore, A. (2008). Rethinking Scale as a Geographical Category: From Analysis to Practice. *Progress in Human Geography, 32*, 203-225.

Morris, B. (2003). *Kropotkin: The Politics of Community.* Amherst, N.Y.: Humanity.

Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox.* Nueva York: Verso.

Mouffe, C. (2004). For an Agonistic Public Sphere. En L. Tønder y L. Thomassen (Eds.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* (pp. 123-132). Manchester, Gran Bretaña: Manchester University Press.

Mouffe, C. (2006). *The Return of the Political.* Nueva York: Verso.

Mudu, P. (2012). At the Intersection of Anarchists and Autonomists: Autogestioni and Centri Sociali. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies, 11*, 413-438.

Mueller, T. (2003). Empowering Anarchy: Power, Hegemony, and Anarchist Strategy. *Anarchist Studies,* 11(2), 122-149.

Nadler, S. (2011). *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Negri, A. (1989). *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century.* Cambridge: Polity.

Newman, J. (1990). Emma Goldman: Anarcho-feminist. *Contemporary Issues in Geography and Education, 3*, 27-30.

Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power.* Oxford: Lexington.

Newman, S. (2007). Anarchism, Poststructuralism, and the Future of Radical Politics. *SubStance, 36*, 3-19.

Newman, S. (2010). *The Politics of Postanarchism.* Edinburgo: Edinburgh University Press.

Newman, S. (2011). Postanarchism and Space: Revolutionary Fantasies and Autonomous Zones. *Planning Theory, 10*, 344-365.

Nolin, C. (2010). 'Geography That Breaks Your Heart': Feminist Geography from/to the Peripheries. Suzanne Mackenzie Memorial Lecture presented to the Canadian Association of Geographers Annual Conference, Regina, Canadá.

Notes from Nowhere. (2003). *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism.* Londres: Verso.

O'Brien, R. (1992). *Global Financial Integration: The End of Geography.* Nueva York: Council on Foreign Relations.

Olstad, T. A. (2010). Here There Be Dragons: Experiencing Terrae Incognitae. *Focus on Geography, 53*(2), 59-64.

O'Neil, M. L. (2002). Youth Curfews in the United States: The Creation of Public Spheres for Some Young People. *Journal of Youth Studies, 5*, 49-68.

Ong, A. (2007). Neoliberalism as a Mobile Technology. *Transactions of the Institute of British Geographers, 32*, 3-8.

Orwell, G. (1993). *A Collection of Essays.* San Diego, Calif.: Harcourt.

Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action.* Cambridge: Cambridge University Press.

Parker, M. (2009). Angelic Organization: Hierarchy and the Tyranny of Heaven. *Organization Studies, 30*(11), 1281-1299.

Parekh, B. C. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy.* Londres: Macmillan.

Peck, J. (2001). Neoliberalizing States: Thin Policies/Hard Outcomes. *Progress in Human Geography, 25*, 445-455.

Peck, J. (2003). Geography and Public Policy: Mapping the Penal State. *Progress in Human Geography, 27*, 222-232.

Peck, J. (2010). *Constructions of Neoliberal Reason.* Oxford: Oxford University Press.

Peck, I. y Tickell, A. (2002). Neoliberalizing Space. *Antipode, 34*, 380-404.

Peet, R. (1975). For Kropotkin. *Antipode, 7*, 42-43.

Peet, R. (1977). The Development of Radical Geography in the United States. *Progress in Human Geography, 1*, 240-263.

Peet, R. (1978). The Geography of Human Liberation. *Antipode, 10*, 119-134.

Pepper, D. (1990). Geography and the Landscapes of Anarchistic Visions of Britain: The Example of Morris and Kropotkin. *Contemporary Issues in Geography and Education, 3*, 63-79.

Peters, M. A. (2001). *Poststructuralism, Marxism, and Neoliberalism: Between Theory and Politics.* Nueva York: Roman and Littlefield.

Pickerill, J. y Chatterton, P. (2006). Notes towards Autonomous Geographies: Creation, Resistance and Self Management as Survival Tactics. *Progress in Human Geography, 30*, 1-17.

Pile, S. (2009). Emotions and Affect in Recent Human Geography. *Transactions of the Institute of British Geographers, 35*, 5-20.

Pissaria, B. (1978). Why Study Anarchism? USG Newsletter. *Union of Socialist Geographers, 3*(3), 6-10.

Plath, S. (1998). *The Colossus and Other Poems.* Nueva York: Vintage.

Pleyers, G. (2011). *Alter-globalization: Becoming Actors in a Global Age.* Cambridge: Polity.

Popke, J. (2009). Geography and Ethics: Non-representational Encounters, Collective Responsibility and Economic Difference. *Progress in Human Geography, 33*, 81-90.

Porter, P. W. (1978). Anarchytecture for Our Time: USG Newsletter. *Union of Socialist Geographers, 3*(3), 10-14.

Proctor, J. D. (2005). Ethics in Geography: Giving Moral Form to the Geographical Imagination. *Area, 30*, 8-18.

Proudhon, P.-J. (1846). Proudhon to Marx. Lyon, 17 May. Recuperado de http://www.marxists.org/reference/subject/economics/proudhon/letters/46_05_17.htm

Proudhon, P.-J. (2005). Manifesto of Sixty Workers from the Seine Department (17 February 1864). En D. Guérin (Ed.), *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism* (pp. 103-110). Oakland, Calif.: AK Press.

Proudhon, P.-J. (2007). *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century.* Nueva York: Cosimo. (Publicado originalmente en 1851).

Proudhon, P.-J. (2008). *What Is Property? or, An Inquiry into the Right and Principle of Government.* Charleston, S.C.: Forgotten. (Publicado originalmente en 1840).

Proudhon, P.-J. (2011). Appendix: The Theory of Property. En I. McKay (Ed.), *Property Is Theft: A Pierre-Joseph Proudhon Anthology* (pp. 775-784). Oakland, Calif.: AK Press. (Publicado originalmente en 1865).

Purcell, M. (2008). *Recapturing Democracy: Neoliberalization and the Struggle for Alternative Urban Futures.* Londres: Routledge.

Purcell, M. (2012). Gramsci Is Not Dead: For a 'both/and' Approach to Radical Geography. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies, 11*, 512-524.

Purcell, M. (2013). *The Down-Deep Delight of Democracy.* Malden, Mass.: Wiley- Blackwell.

Rancière, J. (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rancière, J. (2001). Ten Theses on Politics. *Theory and Event, 5*(3).

Rancière, J. (2006). *The Politics of Aesthetics.* Londres: Continuum.

Rankin, B. (2003). Radical Cartography. Recuperado de http://www.radicalcartography.net/

Rapley, J. (2004). *Globalization and Inequality: Neoliberalism's Downward Spiral.* Boulder: Lynne Rienner.

Rapoport, D. C. y Weinberg, L. (2001). Introduction. En D. C. Rapoport y L. Weinberg (Eds.), *The Democratic Experience and Political Violence.* Portland, Oreg.: Frank Cass.

Rapp, J. A. (2012). *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China.* Londres: Continuum.

Reclus, É. (1884). An Anarchist on Anarchy. *Contemporary Review, 45*, 627-641.

Reclus, É. (1894). *The Earth and Its Inhabitants: The Universal Geography* (vol. 1). Londres: J. S. Virtue.

Reclus, É. (1901). On Vegetarianism. *Humane Review.* Recuperado de http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bright/reclus/onvegetarianism.html

Reclus, É. (1905). *L'Homme et la Terre* (vol. 1). París: Librairie Universelle.

Reclus, É. (s.d.). Why Anarchists Don't Vote. *Mother Earth.* Recuperado de http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bright/reclus/dontvote.html

Richards, V. (1995). *Lessons of the Spanish Revolution, 1936–1939* (3a. ed.). Londres: Freedom.

Rigby, A. (1990). Lessons from Anarchistic Communes. *Contemporary Issues in Geography and Education 3*(3), 52-62.

Robinson, J. (2006). *Ordinary Cities: Between Modernity and Development.* Londres: Routledge.

Rocker, R. (2005). *The London Years.* Nottingham, Gran Bretaña: Five Leaves. (Publicado originalmente en 1956).

Rocker, R. (1981). Marx and Anarchism. En A. Meltzer (trad. Paul Sharkey), *The Poverty of Statism: Anarchism vs. Marxism: A Debate (Bukharin, Fabbri, Rocker)* (pp. 75-93). Orkney, Gran Bretaña: Cienfuegos Press.

Rouhani, F. (2012a). Anarchism, Geography, and Queen Space-Making: Building Bridges over Chasms We Create. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies, 11*, 373-392.

Rouhani, F. (2012b). Practice What You Teach: Placing Anarchism in and out of the Classroom. *Antipode, 44*, 1726-1741.

Rousselle, D. y Evren, S. (2011). *Post-anarchism: A Reader.* Nueva York: Pluto.

Routledge, P. (1998). Anti-Geopolitics: Introduction. En G. Ó Tuathail, S. Dalby y P. Routledge (Eds.), *The Geopolitics Reader* (pp. 245-255). Londres: Routledge.

Routledge, P. (2003a). Anti-geopolitics. En J. A. Agnew, K. Mitchell y G. Toal (Eds.), *A Companion to Political Geography* (pp. 236-248). Oxford: Blackwell.

Routledge, P. (2003b). Convergence Space: Process Geographies of Grassroots Globalization Networks. *Transactions of the Institute of British Geographers, 28*, 333-349.

Routledge, P. (2009a). Relational Ethics of Struggle. En D. Fuller y R. Kitchin (Eds.), *Radical Theory/Critical Praxis: Making a Difference beyond the Academy?* (pp. 79-91). Kelowna, B.C.: Praxis.

Routledge, P. (2009b). Towards a Relational Ethics of Struggle: Embodiment, Affinity, and Affect. En R. Amster, A. DeLeon, L. Fernandez, A. J. Nocella y D. Shannon (Ed.), *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology to Anarchy in the Academy* (pp. 82-92). Nueva York: Routledge.

Routledge, P., Cumbers, A. y Nativel, C. (2007). Grassrooting Network Imaginaries: Relationality, Power, and Mutual Solidarity in Global Justice Networks. *Environment and Planning A, 39*, 2575-2592.

Ruddick, S. (1996). Constructing Difference in Public Spaces: Race, Class, and Gender as Interlocking Systems. *Urban Geography, 17*(2), 132-151.

Russell, B., Pusey, A. y Chatterton, P. (2011). What Can an Assemblage Do? Seven Propositions for a More Strategic and Politicized Assemblage Thinking. *City, 15*(5), 577-583.

Ryan, M. (1989). *Politics and Culture: Working Hypothesis for a Post- revolutionary Society.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Said, E. (1993). *Culture and Imperialism.* Nueva York: Knopf.

Said, E. (2003). *Orientalism*. Nueva York: Vintage.

Sayer, A. (2003). (De)commodification, Consumer Culture, and Moral Economy. *Environment and Planning D: Society and Space, 21*, 341-357.

Scheper-Hughes, N. y Bourgois, P. (2004). Introduction: Making Sense of Violence. En N. Scheper-Hughes y P. Bourgois (Eds.), *Violence in War and Peace* (pp. 1-31). Malden, Mass.: Blackwell.

Schmitter, P. C. y Karl, T. L. (1993). What Democracy Is… and Is Not. En L. J. Diamond y M. F. Plattner (Eds.), *The Global Resurgence of Democracy* (pp. 39-52). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Scott, J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Scott, J. C. (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Scott, J. C. (2012). *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Sennett, R. (1992). *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life.* Nueva York: W. W. Norton.

Seoane, J. (2004). Rebellion, Dignity, Autonomy and Democracy: Shared Voices from the South. *Antipode, 36*, 383-391.

Sharp, J. (2007). Geography and Gender: Finding Feminist Political Geographies. *Progress in Human Geography, 31*(3), 381-387.

Sharp, J., Routledge, P., Philo, C. y Paddison, R. (2000). Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance. En J. Sharp, P. Routledge, C. Philo y R. Paddison, *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance* (pp. 1-42). Londres: Routledge.

Shirlow, P. y Dowler, L. (2010). 'Wee Women No More': Female Partners of Republican Political Prisoners in Belfast. *Environment and Planning A, 42*(2), 384-399.

Sidaway, J. D. (2000). Postcolonial Geographies: An Exploratory Essay. *Progress in Human Geography, 24*(4), 591-612.

Slater, D. (2004). *Geopolitics and the Post-colonial: Rethinking North–South Relations.* Malden, Mass.: Blackwell.

Smith, A., Stenning, A. y Willis, K. (Eds.) (2009). *Social Justice and Neoliberalism: Global Perspectives.* Londres: Zed.

Smith, M. P. (2001). *Transnational Urbanism.* Oxford: Blackwell.

Smith, N. (2005). *The Endgame of Globalization.* Nueva York: Routledge.

Smith, M. P. (2010). The Revolutionary Imperative. *Antipode, 41*, 50-65.

Smith, N. y Low, S. (2006). Introduction: The Imperative of Public Space. En S. Low y N. Smith (Eds.), *The Politics of Public Space* (pp. 1-16). Londres: Routledge.

Smith, W. D. (1986). *The Ideological Origins of Nazi Imperialism.* Oxford: Oxford University Press.

Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places.* Oxford: Blackwell.

Sorkin, M. (1992). Introduction: Variations on a Theme Park. En M. Sorkin (Ed.), *Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space* (pp. xi–xv). Nueva York: Hill and Wang.

Sparke, M. (2013). From Global Dispossession to Local Repossession: Towards a Worldly Cultural Geography of Occupy Activism. En J. Winders y R. Schein (Eds.), *The New Companion to Cultural Geography* (pp. 387-408). Oxford: Blackwell.

Spinoza, B. de. 2001. *Ethics*. Hertfordshire, Gran Bretaña: Wordsworth. (Publicado originalmente en 1677).

Springer, S. (2008). The Nonillusory Effects of Neoliberalisation: Linking Geographies of Poverty, Inequality, and Violence. *Geoforum, 39*, 1520-1525.

Springer, S. (2009). Culture of Violence or Violent Orientalism? Neoliberalisation and Imagining the 'Savage Other' in Post-transitional Cambodia. *Transactions of the Institute of British Geographers, 34*, 305-319.

Springer, S. (2010a). *Cambodia's Neoliberal Order: Violence, Authoritarianism, and the Contestation of Public Space.* Londres: Routledge.

Springer, S. (2010b). Neoliberal Discursive Formations: On the Contours of Subjectivation, Good Governance, and Symbolic Violence in Post- transitional Cambodia. *Environment and Planning D: Society and Space, 28*, 931-950.

Springer, S. (2010c). Neoliberalism and Geography: Expansions, Variegations, Formations. *Geography Compass,* 4, 1025-1038.

Springer, S. (2011). Violence Sits in Places? Cultural Practice, Neoliberal Ratio- nalism, and Virulent Imaginative Geographies. *Political Geography, 30*, 90-98.

Springer, S. (2012a). Neoliberalising Violence: Of the Exceptional and the Exemplary in Coalescing Moments. *Area, 44*,136-143.

Springer, S. (2012b). Neoliberalism as Discourse: Between Foucauldian Political Economy and Marxian Poststructuralism. *Critical Discourse Studies, 9*, 133-147.

Springer, S. (2013). Illegal Evictions? Overwriting Possession and Oral- ity with Law's Violence in Cambodia. *Journal of Agrarian Change, 13*, 520-546.

Springer, S. (2015). *Violent Neoliberalism: Development, Discourse, and Dispossession in Cambodia.* Nueva York: Palgrave Macmillan.

Springer, S., Chi, H., Crampton, J., McConnell, F., Cupples, J., Glynn, K., Warf, B. y Attewell, W. (2012a). Leaky Geopolitics: The Ruptures and Transgressions of WikiLeaks. *Geopolitics, 17*, 681-711.

Springer, S, Ince, A., Pickerill, J., Brown, G. y Barker, A. J. (2012b). Reanimating Anarchist Geographies: A New Burst of Color. *Antipode, 44*, 1591-1604.

Staeheli, L. A. y Thompson, A. (1997). Citizenship, Community, and Struggles for Public Space. *Professional Geographer, 49*, 28-38.

Stirner, M. (1993). *The Ego and Its Own: The Case of the Individual against Authority.* Londres: Rebel. (Publicado originalmente en 1845).

Sundberg, J. (2007). Reconfiguring North–South Solidarity: Critical Reflections on Experiences of Transnational Resistance. *Antipode, 39*, 144-166.

Sussia, J. (2010). *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective.* Oakland, Calif.: PM Press.

Swyngedouw, E. (1997). Neither Global nor Local: 'Glocalisation' and the Politics of Scale. En K. Cox (Ed.), *Spaces of Globalisation: Reasserting the Power of the Local* (pp. 137-166). Nueva York: Guilford.

Swyngedouw, E. (2011). Interrogating Post-democratization: Reclaiming Egalitarian Political Spaces. *Political Geography, 30*(7), 370-380.

Taylor, P. J. (1991a). The Crisis of the Movements: The Enabling State as Quisling. *Antipode, 23*, 214-228.

Swyngedouw, E. (1991b). The Geography of Freedom: The Odyssey of Élisée Reclus. Book review. *Urban Studies, 28*, 658-660.

Swyngedouw, E. (1994). The State as Container: Territoriality in the Modern World-System. *Progress in Human Geography, 18*, 151-162.

Swyngedouw, E. (1996). Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces. *Environment and Planning A, 28*, 1917-1927.

ten Bos, R. (2009). Towards an Amphibious Anthropology: Water and Peter Sloterdijk. *Environment and Planning D: Society and Space, 27*, 73-86.

Thien, D. (2005). After or beyond Feeling? A Consideration of Affect and Emotion in Geography. *Area, 37*(4), 450-454.

Thomas, P. (1980). *Karl Marx and the Anarchists.* Londres: Routledge.

Thomassen, L. (2005). Reading Radical Democracy: A Commentary on Clive Barnett. *Political Geography, 24*(5), 631-639.

Thoreau, H. D. (2004). *Walden.* New Haven, Conn.: Yale University Press. (Publicado originalmente en 1854).

Thoreau, H. D. (2006). *Thoreau and the Art of Life.* Editado por Roderick MacIver. North Ferrisburg, Vt.: Heron Dance.

Thrift, N. (2007). *Non-representational Theory: Space, Politics, Affect.* Londres: Routledge.

Tilly, C. (2003). *Politics of Collective Violence.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tolstoi, L. (1900). On Anarchy. Recuperado http://tolstoyandpeace.wordpress.com/tolstoy-on-non-violence/on-anarchy-1900/

Tolstoi, L. (2004). *The Kingdom of God Is within You.* Whitefish, Mont.: Kessinger. (Publicado originalmente en 1894).

Tolstoi, L. (2004). *The Slavery of Our Times.* Whitefish, Mont.: Kessinger. (Publicado originalmente en 1900).

Tolstoi, L. (2006). *War and Peace* (Anthony Briggs, trad.). (Publicado originalmente en 1869). Londres: Penguin.

Trapese Collective. (2007). *Do It Yourself: A Handbook for Changing the World.* Londres: Pluto.

Tsing, A. L. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Tucker, B. R. (1883). Karl Marx as Friend and Foe. *Liberty, 2*, 9-35. Recuperado de http://libertarian-labyrinth.org/liberty/02–09.pdf 17.

Tucker, B. R. (2005). *Instead of a Book by a Man Too Busy to Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism.* Colorado Springs, Colo.: Ralph Myles. (Publicado originalmente en 1897).

Tucker, B. R. (1926). Passive Resistance. En C. L. Swartz (Ed.), *Individual Liberty* (pp. 69-73). Nueva York: Vanguard.

Turpin, J. E. y Kurtz, L. R. (Eds.) (1996). *The Web of Violence: From Interpersonal to Global.* Urbana: University of Illinois Press.

UNDP. (2002). *Human Development Report: Deepening Democracy in a Fragmented World.* Nueva York: Oxford University Press.

Valentine, G. (1996). Children Should Be Seen and Not Heard: The Production and Transgression of Adults' Public Space. *Urban Geography, 17*(3), 205-220.

Valentine, G. (2007). Theorizing and Researching Intersectionality: A Challenge for Feminist Geography. *The Professional Geographer, 59*, 10-21.

Vaneigem, R. (2012). *The Revolution of Everyday Life.* Oakland, Calif.: PM Press. (Publicado originalmente en 1967).

Verter, M. (2010). The Anarchism of the Other Person. En N. J. Jun y S. Wahl (Eds.), *New Perspectives on Anarchism* (pp. 67-83). Lanham, Md.: Lexington.

Vieta, M. (2010). The New Cooperativism. *Affinities, 4*, 1-11.

Vincent, K. S. (1984). *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism.* Oxford: Oxford University Press.

Wade, R. H. (2003). Is Globalization Reducing Poverty and Inequality? *International Journal of Health Services, 34*(4), 381-414.

Wainwright, J. y Kim, S.-J. (2008). Battles in Seattle Redux: Transnational Resistance to a Neoliberal Trade Agreement. *Antipode, 40*, 513-534.

Walker, R. (2004). The Spectre of Marxism: The Return of *The Limits to Capital. Antipode, 36*, 434-443.
Ward, C. (2001). *Anarchy in Action.* Londores Freedom. (Publicado originalmente en 1973).
Ward, C. (1976). *Housing: An Anarchist Approach.* Londres: Freedom Press.
Ward, C. (1990). *Child in the City.* Londresn: Bedford Square. (Publicado originalmente en 1978).
Ward, C. (1990a). An Anarchist Looks at Urban Life. *Contemporary Issues in Geography and Education, 3*, 80-93.
Ward, C. (1990b). *Talking Houses: Ten Lectures by Colin Ward.* Londres: Freedom.
Ward, C. (2004). *Anarchism: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.
Ward, D. (2010). Alchemy in Clarens: Kropotkin and Reclus, 1977-1881. En N. J. y S. Wahl (Eds.), *New Perspectives on Anarchism* (pp. 209-226). Lanham, Md.: Lexington.
Wark, M. (2011). *The Beach beneath the Street: The Everyday Life and Glorious Times of the Situationist International.* Londresn: Verso.
Warren, B. (1980). *Imperialism: Pioneer of Capitalism.* Londres: Verso.
Watson, S. (2006). *City Publics: The (Dis)enchantments of Urban Encounters.* Londres: Routledge.
Watts, A. (1960). The Nature of Consciousness. Recuperado de http://www.erowid.org/culture/characters/watts_alan/watts_alan_article1.shtml.
Watts, A. (2006). *Eastern Wisdom, Modern Life: Collected Talks, 1960–1969.* Novato, Calif.: New World Library.
Watts, M. J. (2004). Antinomies of Community: Some Thoughts on Geography, Resources, and Empire. *Transactions of the Institute of British Geographers, 29*, 195-216.
Whatmore, S. (2002). *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces.* Londres: Sage.
White, D. F. y C. Wilbert (Eds.) (2011). *Autonomy, Solidarity, Possibility: The Colin Ward Reader.* Oakland, Calif.: AK Press.
White, R. J. y Cudworth, E. (2014). Taking It to the Streets: Challenging Systems of Domination from Below. En A. J. Nocella II, J. Sorenson, K. Socha y A. Matsuoka (Eds.), *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation* (pp. 202-220). Nueva York: Peter Lang.
White, R. J. y Williams, C. C. (2012). The Pervasive Nature of Heterodox Economic Spaces at a Time of Neo-liberal Crisis: Towards a 'Post-neoliberal' Anarchist Future. *Antipode, 44*, 1625-1644.
Wiles, J. y Kobayashi, A. (2009). Equity. En R. Kitchin y N. Thrift (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (pp. 580-585). Amsterdam: Elsevier.

Wilford, J. (2008). Out of Rubble: Natural Disaster and the Materiality of the House. *Environment and Planning D: Society and Space, 26*(4), 647-662.

Williams, P. y McConnell, F. (2011). Critical Geographies of Peace. *Antipode, 43*, 927-931.

Wilson, D. y Wouters, J. (2003). Spatiality and Growth Discourse: The Restructuring of America's Rust Belt Cities. *Journal of Urban Affairs, 25*(2), 123-138.

Winichakul, T. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation.* Honolulu: University of Hawai'i Press.

Wong, Y. L. R. y Vinsky, J. (2009). Speaking from the Margins: A Critical Reflection on the 'Spiritual-but-Not-Religious' Discourse in Social Work. *British Journal of Social Work, 39*(7), 1343-1359.

Wood, D. M. (2013). What Is Global Surveillance? Towards a Relational Political Economy of the Global Surveillant Assemblage. *Geopolitics, 49*, 317-326.

Woodward, K., Jones, J. P. y Marston, S. A. (2012). The Politics of Autonomous Space. *Progress in Human Geography, 36*(2), 204-224.

Wright, M. (2006). Differences That Matter. En N. Castree y D. Gregory (Eds.), *David Harvey: A Critical Reader* (pp. 80-110). Oxford: Blackwell.

Yashar, D. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge.* Cambridge: Cambridge University Press.

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy.* Nueva York: Oxford University Press.

Young, I. M. (2007). *Global Challenges: War, Self-Determination, and Responsibility for Justice.* Malden, Mass.: Polity.

Zerzan, J. (2002). *Running on Emptiness: The Pathology of Civilization.* Los Angeles, Calif.: Feral House.

Zinn, H. (2007). *A Power Governments Cannot Suppress.* San Francisco: City Lights Books.

Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology.* Londres: Verso.

Žižek, S. (2008). *Violence.* Nueva York: Picador.

Las raíces anarquistas de la geografía. Hacia la emancipación espacial, editado por el Instituto de Geografía, se terminó de imprimir el 25 de octubre de 2019, en los talleres de Dataprint S.A. de C.V., Georgia, 181, Nápoles, Benito Juárez, 03810, Ciudad de México.

El tiraje consta de 200 ejemplares sobre papel cultural de 90 gramos para interiores y couché de 250 gramos para los forros. Para la formación de galeras se usó la fuente tipográfica Adobe Garamond Pro, en 9.5/10, 10/12, 11/13 y 15/17 puntos. Edición realizada a cargo de la Sección Editorial del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Corrección de estilo: Raúl Marcó del Pont Lalli. Revisión técnica: Héctor Mendoza Vargas. Diseño, formación de galeras y cuidado de la impresión: Laura Diana López Ascencio.

OTROS TÍTULOS DE LA SERIE

Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo
Blanca Rebeca Ramírez Velázquez
y Liliana López Levi

Geografías feministas de diversas latitudes
Orígenes, desarrollo y temáticas contemporáneas
María Verónica Ibarra García
Irma Escamilla-Herrera

La geografía y las ciencias naturales en algunas ciudades y regiones mexicanas, siglos xix-xx
Luz Fernanda Azuela Bernal
y Rodrigo Vega y Ortega
Coordinadores

Estudios geográficos y naturalistas, siglos XIX y XX
Luz Fernanda Azuela Bernal
y Rodrigo Vega y Ortega
Coordinadores

Geoparques
Guía para la formulación de proyectos
José Luis Palacio Prieto,
Emmaline M. Rosado González
y Giuliana M. Martínez Miranda

Un largo y ancho camino: la Geografía mexicana, 1969-2017 (Tomos I y II)
Héctor Mendoza Vargas
Coordinador

Apuntes de geografía física y del paisaje
Mario Arturo Ortiz Pérez
(Autor)
Luis Miguel Espinosa Rodríguez
y Gisselle Oliva Valdés
(Editores)

GEOGRAFÍA PARA EL SIGLO XXI | SERIE: **TEXTOS UNIVERSITARIOS**

Las raíces anarquistas de la geografía
Hacia la emancipación espacial

Simon Springer

Las raíces anarquistas de la geografía nos aproxima a una política radical de libertad y posibilidades a través de la discusión de las geografías insurreccionales que permean nuestras experiencias cotidianas. Al adoptar estas geografías como espacialidades caleidoscópicas que posibilitan conexiones no jerárquicas entre entidades autónomas, Simon Springer configura una nueva perspectiva política.

La experiencia en y a través del espacio define la historia de la humanidad y su lugar en la Tierra, mientras que la estasis y el control que ahora se imponen son un desafío a la subsistencia humana. Aproximaciones basadas en ontologías singulares favorecen una única forma de ver y actuar y, con esto, niegan a la geografía, en tanto práctica de lo espacial y como un ensamblaje mutable íntimamente vinculado a la temporalidad.

Al permear nuestras geografías con el anarquismo desatamos el espíritu de rebelión que involucra nuevas posibilidades de ayuda mutua a través de la acción directa. ¿Pueden seguir vigentes las geografías jerárquicas que nos encadenan al estatismo, capitalismo, dominio de género, opresión racial e imperialismo? ¿Debemos reorientar el pensamiento geográfico hacia los horizontes anarquistas de la posibilidad? Este libro nos acerca al devenir vigoroso de una geografía vinculada con la emancipación del pensamiento y de la acción humana.

ISBN 978-607-30-2304-7
